NÚMERO 25, DEZEMBRO/2023

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

DOSSIÊ "O ATLÂNTICO NORTE ANTIGO E MEDIEVAL - DIÁLOGOS E CONEXÕES"



ISSN 2237-6585

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

O ATLÂNTICO NORTE ANTIGO E MEDIEVAL – DIÁLOGOS E CONEXÕES

APRESENTAÇÃO DE DOSSIÊ

ELTON OLIVEIRA SOUZA DE MEDEIROS[1]
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

***

"ond þas stanhleoþu stormas cnyssað,
hrið hreosende hrusan bindeð,
wintres woma, þonne won cymeð,
nipeð nihtscua, norþan onsendeð
hreo hæglfare hæleþum on andan".[2]

"O Andarilho", vv. 101 – 105.
Livro de Exeter (MS. Exeter, Cathedral 3501, fol. 83ª – 84b)

Em seu ensaio de 1947, intitulado *On Fairy-Stories*, o famoso escritor e então professor da Universidade de Oxford, J. R. R. Tolkien faz uma breve explanação sobre os livros que o influenciaram na infância e que de certa forma o marcaram por toda sua vida e carreira acadêmica. Em dado momento ele escreve:

> I had very little desire to look for buried treasure or fight pirates, and *Treasure Island* [3] left me cool. Red Indians were better: there were bows and arrows (I had and have a wholly unsatisfied desire to shoot well with a bow), and strange languages, and glimpses of an archaic mode of life, and above all, forests in such stories. But the land of Merlin and Arthur were better than these, and best of all the nameless North of Sigurd and the Völsungs, and the prince of all dragons. Such lands were pre-eminently desirable.[4]

[1] Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR), na área de História Medieval. Doutor em História Social pela USP. Pesquisador do NEMED. E-mail: elton.medeiros@ufpr.br
[2] "Tempestades varrem estas paredes de pedra, o gelo cai aprisionando a terra; o urro do inverno quando vêm as trevas e as sombras da noite se tornam mais escuras, ao enviar do norte uma feroz chuva de granizo para o desespero dos homens".
[3] Se referindo ao livro *A Ilha do Tesouro* de 1883, do escritor Robert Louis Stevenson (autor também do aclamado *O Médico e o Monstro*, de 1886).
[4] TOLKIEN, J. R. R. *The Legend of Sigurd and Gudrún*. Londres: HarperCollins, 2009, p. 3.

Desde o final do século XX ocorre em nosso país o que talvez possamos chamar de um novo despertar de interesse pelo período antigo e medieval – e que vem ganhando cada vez mais força ao longo deste início do século XXI. O que chama a atenção não é exatamente o fenômeno em si, mas a escolha dos objetos de estudo decorrentes dele. Tradicionalmente, fruto da influência da escola francesa na historiografia brasileira, predominavam estudos voltados a regiões recorrentes, como o Mediterrâneo (ocidental), França e Península Ibérica. No entanto, este novo despertar de interesse pela Antiguidade e Idade Média que vem se observando tem promovido uma maior variedade de temas direcionados para outras regiões e para outras historiografias. Em meio a este novo cenário de pesquisas, é possível observar o despertar de interesse pelos espaços da Escandinávia, Europa central e oriental e as Ilhas Britânicas.[5] Inserida nessas novas temáticas está um campo de pesquisa muito bem consolidado internacionalmente, mas que agora dá seus primeiros passos mais firmes no Brasil, focado nas sociedades ao redor da bacia do Atlântico Norte.

A percepção historiográfica tradicional desenvolveu, ao longo do século XIX e início do XX, a ideia de isolamento das sociedades do espaço do Mar do Norte. Consolidou-se a perspectiva de que, com o colapso do Império Romano do Ocidente e o início da Idade Média, as relações entre o Atlântico setentrional com o restante da Europa continental e Mediterrâneo foram suspensas, restritas a contatos pontuais de ordem política com o Reino dos Francos e conflitos decorrentes das incursões vikings a partir do século VIII. Esta interpretação está vinculada à ideia de "crise do Império Romano" e à tese de "fechamento do Mediterrâneo" medieval de Henri Pirenne – presente em seu clássico *Maomé a Carlos Magno* (1937). Tese que associava a expansão muçulmana nos séculos VII e VIII ao fechamento do Mar Mediterrâneo ao comércio e à navegação cristãs. Aliado a isso, temos também as interpretações e elaborações dos séculos XIX e XX em sua busca por histórias "legitimamente" nacionais. O que, não raro os casos, limitava as abordagens historiográficas de pesquisa ao limes geográfico dos Estados nações modernos e contemporâneos. Nesse sentido, construiram-se idealizações sociopolíticas vinculadas a uma ideia eurocêntrica de cultura ocidental que dominou o cenário acadêmico de forma hegemônica; por exemplo, isolando os estudos sobre a Inglaterra Anglo-Saxônica (séculos V – IX) do restante do contexto histórico do período antigo e medieval (mas diretamente vinculada a uma ideia de Inglaterra contemporânea, em especial durante o período vitoriano até o entre guerras mundiais).

[5] Um grande exemplo – senão o melhor exemplo – é a tese de 1942 do professor Eurípedes Simões de Paula: "*O comércio varegue e o grão-principado de Kiev*", sob a orientação do professor Jean Gagé, pela então Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Contudo, nas décadas seguintes, a tese do professor Eurípedes se revelou como uma das poucas produções acadêmicas deste tipo na área, tornando-se um exemplo de exceção que confirmava a regra dentre as produções acadêmicas posteriores.

A partir da segunda metade do século XX, críticas mais contundentes, fruto dos debates sobre a "crise do Império romano" e à tese de Pirenne e ao peso das histórias nacionais ganham força, em especial devido a influência da arqueologia (e pesquisas sobre o trânsito de artefatos entre Ocidente e Oriente, que sugerem a permanência de canais de contato em funcionamento) e os estudos sobre a globalização, por uma perspectiva de uma História Conectada da Idade Média mediterrânica.

De maneira a contribuir para a expansão desse interesse a respeito de novas perspectivas de outras antiguidades e outros medievos, a Revista Diálogos Mediterrânicos apresenta o atual dossiê: "O Atlântico Norte Antigo e Medieval – Diálogos e Conexões".

O dossiê inicia com o artigo "Os Dois Patrícios: São Patrício, Paládio e o Pioneirismo Cristão na Irlanda do Século V", de Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia (doutora em História pela Universidade Federal do Paraná – UFPR), ao trabalhar com o tema sobre como São Patrício é reconhecido como o principal propagador do cristianismo na Irlanda, mas, ao mesmo tempo, como sua primazia é contestada por Paládio, um missionário menos conhecido, levantando a possibilidade de dois Patrícios ou a sobreposição de tradições. Belmaia busca explorar as fontes e hipóteses sobre Paládio, a controvérsia em torno da existência de dois Patrícios, os elementos atribuídos a Paládio e as características do cristianismo irlandês influenciado pelo culto dos santos.

A seguir encontra-se o artigo "North Atlantic Islands and a Complicated Wedding in *Egils Saga*" de Santiago Barreiro (pesquisador do Instituto de Pesquisa em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica da Argentina e do Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Técnica – CONICET). Barreiro analisa o papel das ilhas do Atlântico Norte em um episódio da *Saga de Egill* (século XIII) destacando as complexidades de um casamento sem acordo inicial, envolvendo diferentes atores e territórios. A resolução do conflito pelos protagonistas da saga oferece reflexões sobre a ideia de "liminaridade" e sua aplicação para compreender sociedades medievais do norte europeu.

Com o artigo "Fabricando a Realidade: a Narrativa Histórica de *Kristni Saga* e a Construção da Cristianização da Islândia", de Lukas Gabriel Grzybowski (professor de História Medieval da Universidade Estadual de Londrina – UEL), tomamos contato com uma pesquisa que versa a respeito da cristianização da Islândia conforme retratada na *Kristni saga*, contextualizando-a dentro da pesquisa contemporânea e sua relação com as outras sagas islandesas. Explora como tais narrativas influenciam a percepção da realidade e propõe uma nova interpretação das atividades missionárias

antes do acordo religioso de 999/1000, destacando como o autor não apenas registra eventos passados, mas molda a própria realidade por meio de suas narrativas.

E, finalmente, temos o artigo "Uma análise a respeito das conexões entre a Inglaterra e o Reino Franco no alto medievo a partir do *queenship*" de Isabela Albuquerque (professora de História Medieval da Universidade de Pernambuco – UPE). Albuquerque visa discutir e analisar a circulação e conexões entre as princesas do Reino Franco e da Inglaterra nos séculos VI-X, destacando a escassez de estudos sobre rainhas no Brasil, especialmente no período alto medieval. Através de fontes narrativas, serão examinados exemplos de princesas que migraram entre essas regiões e como foram representadas e descritas pelos cronistas após assumirem seus papéis como rainhas nas novas cortes.

Pesquisas que debatem questões de processos de transformações religiosas, relações interpessoais e políticas, construções literárias e do discurso e elementos sobre gênero. Por meio de tais artigos podemos ter um vislumbre de que as sociedades ao redor do Mar do Norte eram tão complexas quanto as que se encontravam em terras mais ao sul do mundo Antigo e Medieval.

Com os artigos que compõe o atual dossiê a leitora e o leitor encontrarão pesquisas que se revelam de suma importância para reforçar a desconstrução de isolamento dessas sociedades do mundo atlântico setentrional antigo e medieval. Por fim, com este dossiê, buscamos também contribuir para o fomento de novos olhares por parte de possíveis pesquisas vindouras, tanto em nível de graduação quanto pós e além.

Boa leitura!

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

OS DOIS PATRÍCIOS: SÃO PATRÍCIO, PALÁDIO E O PIONEIRISMO CRISTÃO NA IRLANDA DO SÉCULO V

THE TWO PATRICKS: SAINT PATRICK, PALLADIUS AND THE PIONEERING OF CHRISTIANITY IN IRELAND IN 5TH CENTURY IRELAND

NATHANY ANDREA WAGENHEIMER BELMAIA[1]
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

RESUMO

São Patrício é considerado o grande precursor do cristianismo na Irlanda. Contudo, o pioneirismo deste santo, enquanto bispo na Irlanda do século V, é disputado com um missionário menos conhecido, Paládio, de quem constam apenas breves referências nas fontes, e várias hipóteses sobre a possível identidade. Um dos documentos, inclusive, menciona que Paládio também se chamava Patrício, criando interpretações sobre a existência de dois Patrícios, ou a sobreposição da tradição, de feitos de pessoas diferentes, em apenas uma figura histórica. Após apresentar brevemente Patrício, este trabalho tem por objetivo abordar algumas fontes e hipóteses acerca de Paládio, as raízes da controvérsia da possível existência de dois Patrícios na Irlanda, alguns elementos que se sabe ou podem ser atribuídos ao Paládio, assim como algumas características dos cristianismos da Irlanda oriundos do culto dos santos.

PALAVRAS-CHAVE: PATRÍCIO; PALÁDIO; MONASTICISMO.

ABSTRACT

Saint Patrick is considered the great forerunner of Christianity in Ireland. However, the pioneering of this saint, as a bishop in 5th-century Ireland, is disputed with a lesser-known missionary, Palladius, of whom there are only brief references in the sources, and several hypotheses about his possible identity. One of the documents even mentions that Palladio was also called Patricius, creating interpretations about the existence of two Patricians, or the overlapping of tradition, deeds of different people, in just one historical figure. After briefly presenting Patrick, this work aims to address some sources and hypotheses about Palladius, the roots of the controversy of the possible existence of two Patricians in Ireland, some elements that are known or can be attributed to Palladius, as well as some characteristics of Christianity of Ireland from the cult of saints.

KEYWORDS: PATRICK; PALLADIUM; MONASTICISM.

1 Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná, licenciada pela Universidade Estadual de Maringá. Essa pesquisa foi feita com o apoio da bolsa Capes durante o período de doutorado.

Os vocábulos *sanctu* e *sancti* designam uma figura exemplar, cujo exemplo deve ser seguido. Levítico 19: 2 "Fala a toda a congregação dos filhos de Israel, e dize-lhes: Santos [*sanctus*] sereis, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo [*sanctu*]". Em 1 Coríntios 1:2, Jesus Cristo é diretamente relacionado com santidade: "À igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados [*sanctificatis*] em Cristo Jesus, chamados santos [*vocatis sanctis*], com todos os que em todo o lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso". Assim, Jesus Cristo se torna modelo de santidade, de fé, de virtude, de amor, de oração e de sacrifício próprio, um modelo de humanidade cristã, já que, segundo Barros[2], ser cristão é ser santo, ou ser santo é, simplesmente, ser cristão de modo estrito.

Os santos apresentam uma face humana, de uma pessoa que, de fato, viveu na Terra. Os santos são pessoas reais, e históricas, das quais sobrevive não apenas a memória, mas a força de sua própria pessoa por ter algo especial para torná-lo modelo de humanidade[3]. De acordo com Gajano[4], santidade se divide em dimensões distintas: a dimensão teológica, na qual santidade é percebida como a manifestação de Deus; enquanto fenômeno religioso, uma relação com o sobrenatural. Existe, também, uma dimensão social, na qual a santidade funciona como elemento de identificação de grupos e de comunidades, tornando-se, por conseguinte, base de uma estrutura monástica, de poder eclesiástico e laico.

O verbete "santo", do dicionário Michaelis[5], define santo, enquanto adjetivo, como relativo à divindade, pertencente a uma religião ou aos seus ritos sagrados; que é essencialmente puro, sumo, perfeição; algo que não pode ser violado ou profanado, algo benéfico ou eficaz. Enquanto adjetivo singular, masculino, santo é designado por aquele que foi canonizado; que vive segundo as leis divinas e o código moral da igreja; pessoa de comportamento exemplar, digno de respeito e reverência. A santidade é um adjetivo honorífico, atribuído após o processo de canonização, equivalente a uma recompensa após uma vida "de virtude e amor ao próximo e a Deus". Logo, o santo é o responsável pela construção da sua própria santidade, guiando-se pelo caminho "correto", de acordo com os desígnios religiosos. "O processo de canonização corresponde à transfiguração do ordinário em cânone, ou do comum num paradigma"[6].

2 BARROS, José H. *Santos de todos os Tempos:* Vinte séculos de Santidade. São Paulo, Paulos, 2003, p.5.
3 MARTINDALE, C. *What are Saints?* Sheed & Ward, 1935, p.18.
4 GAJANO, Sofia Boesch. Santidad. IN: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Diccionário Razonado del Occidente Medieval:* Akal Ediciones, 2003, p.711.
5 SANTIDADE. In: *Dicionário Michaelis*. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/>. Acesso em: jun. de 2021.
6 COSTA, Bruno Abreu Costa. Santos e Santidade. O período medieval. *Revista de História da Sociedade e da Cultura.*12, 2012. p.452.

A santificação cristã poderia ser uma reivindicação popular ou das instituições religiosas, que gera santos reconhecidos entre a comunidade cristã geral ou local. Contudo, segundo Vauchez[7], apenas depois do século XIII teve início a procura de provas da santidade de alguém, conhecendo, assim, vários ciclos: o dos mártires, o dos confessores, dos santos bispos, dos nobres, dos monarcas, dos monges e, por fim, dos místicos e pregadores.

Em nível societário, os santos teriam por função interceder, intervir e fornecer modelos de conduta. As continuadas "boas ações" se tornam um exemplo a seguir e, também, um elo entre o mundo terrestre e celeste. Para além disso, o santo também poderia atuar na vida do devoto exorcizando demônios, curando doenças, afastando a pobreza, a guerra ou concedendo visões proféticas, que se manifestavam em visões e sonhos[8]. O santo seria, também, uma companhia invisível, responsável pelos cuidados, proteção e inspiração de uma comunidade, a qual se espera ser protegida, caso dos santos padroeiros de determinadas profissões, confrarias ou cidades[9].

Os mártires e os santos locais, cujas sepulturas eram visitadas regularmente e cujos aniversários de morte eram celebrados por festivais oficiais, faziam com que esses santos fossem uma espécie de "concidadãos", tendo um tempo rezado na igreja local pelo povo cristão da cidade[10]. Por conseguinte, além de ser um exemplo de vida, o santo servia como um fator de integração social.

No nível individual, o devoto poderia fazer algum pedido ao santo, realizando algo em troca, quando este fosse concedido pelo santo, como uma peregrinação, por exemplo. Gajano[11] afirma que o santo dá, e recebe, o "que, no limite, leva a um certo mercadejar com os santos". Em períodos de guerras constantes, por exemplo, o culto aos santos poderia servir como um apoio emocional para intercessão e um elemento diverso do trabalho campesino.

Há variados tipos de cultos aos santos, desde a devoção privada, a leitura da hagiografia nos templos e mosteiros, as cerimônias litúrgicas, como a celebração *dies natalis,* a data de nascimento do santo, o culto de relíquias e a consequente peregrinação ou romaria, culminando em um padroado realizado por igrejas, mosteiros e congregações[12]. Ressalta-se, contudo, que os santos não tinham por função retirar um lugar que era o dos deuses. Santo Agostinho, por exemplo, afirma que os mártires não eram deuses, "o Deus deles é o nosso Deus. É certo que veneramos as suas 'memórias' como

7 VAUCHEZ, André. O Santo. IN: LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval.* Lisboa: Editorial Presença, 1989, p.211-212.
8 COSTA, *op. Cit.* p.452.
9 BROWN, Peter. *The Cult of Saints.* Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p.50.
10 BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente.* Lisboa: Editorial Presença, 1999, p.80.
11 GAJANO, *op. Cit.* p.711.
12 COSTA, *op. Cit.,* p.456.

santos homens de Deus, que até a morte combateram pela verdade para fazerem conhecer a verdadeira religião, provando a falsidade, a mentira do paganismo"[13].

Sobre o início do culto aos santos, autores como Saintyves, defenderam que eles foram uma continuidade do culto dos antigos deuses politeístas, em função da continuidade dos locais sagrados desses últimos (como nascente e bosques). Assim, a santidade poderia ter raízes nos preceitos da antiguidade, e não poderia ser um conceito *ex-nihilo,* uma criação a partir do nada[14]. A propagação do culto dos santos se constitui em uma das manifestações mais vigorosas da religiosidade das sociedades da Antiguidade à Idade Média[15].

Brown[16] esquematizou a substituição de um "modelo horizontal" de relações sociais do politeísmo para um "modelo vertical", que viria a caracterizar o cristianismo, por meio do culto aos santos. Segundo Bastos[17], a ascensão do cristianismo pressupôs a monopolização de uma relação com o divino, acessível às pessoas apenas pela intermediação dos "eleitos de Deus", culminando na formação de uma nobreza clerical. Depreende-se que o culto aos santos pode ser relacionado com uma preocupação com as novas formas de exercício do poder e com os novos vínculos de dependência social. As várias relações com o santo, tanto em vida o quanto, após a sua morte, tornava a crença um elemento de fortalecimento da solidariedade de grupos sociais, dos fiéis das camadas mais humildes até a aristocracia (que estava, muitas vezes, na posse e controle dos cultos e dos locais de peregrinação).

A compreensão da dimensão da santidade e do culto aos santos é importante para compreender as formas monásticas, que seriam desenvolvidas, na Irlanda, até meados do século VII, assim como a importância de São Patrício, enquanto santo e padroeiro. O pioneirismo desse último, enquanto bispo, na Irlanda do século V, é disputado com Paládio, missionário do qual constam apenas breves referências nas fontes, e muitas suposições sobre a possível identidade. Um dos documentos, inclusive, chega mencionar que Paládio também se chamava Patrício, criando a controvérsia historiográfica da possível existência de dois Patrícios na Irlanda. Afinal, o que se pode saber sobre Paládio? Paládio era Patrício? Este trabalho tem por objetivo tratar de alguns elementos da questão sobre os dois Patrícios e os documentos que já foram relacionados com Paládio e, após, algumas características dos cristianismos formados na Irlanda relacionados com os nomes de santos. Para se

13 AGOSTINHO. *Cidade de Deus***.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p.788.
14 COSTA, *op. Cit.,* p.455.
15 BASTOS, M. J. da M. Santidade, Hierarquia e dependência social na Alta Idade Média. *História Revista*, Goiânia, v. 11, n. 1, 2006, p.135.
16 BROWN, *op. Cit.,* p.80.
17 BASTOS, *op. Cit.,* p.135.

compreender com qual figura histórica se dialoga, São Patrício será, primeiramente, brevemente apresentado, considerando, sobretudo, uma historiografia já produzida no Brasil. Após, serão abordados os elementos relacionados (ou possivelmente relacionados) com Paládio e, por fim, alguns aspectos gerais dos cristianismos desenvolvidos na Irlanda.

A IRLANDA DOS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS

Antes de apresentar Patrício, serão introduzidos alguns elementos contextuais da Irlanda encontrada por ele. Até meados do século VII, o território era dividido em centenas de pequenos reinos agrupados em cinco províncias: Munster, ao Sul, Ulaid (ao Norte, cujo nome batiza a moderna Ulster) Connacht, a Oeste, Leinster e O'Neill (dividida em O'Neill do Norte e O'Neill do Sul, também chamada de Uí Neill). Ainda que não tenha sido uma província imperial, a Irlanda teve contato com Roma e outros locais[18]. Essas relações eram significativas em termos materiais, comerciais, políticos e intelectuais, podendo até terem contribuído na constituição da escrita da língua irlandesa[19].

No início da cristianização, a Hibérnia[20] era essencialmente rural, com algumas pequenas cidades. O acúmulo de riquezas era dificultado pelas instabilidades climáticas e o pouco comércio[21]. Além disso, o território não era, politicamente, unificado. Havia diferentes tribos (ou *tuatha,* do

18 Desde o primeiro século se reconhecem conexões e intercâmbios com os romanos na Irlanda pelas moedas, fragmentos de cerâmica e outros produtos, que são importantes testemunhas do contato desses com vários locais. Na costa de Suffolk, na *Britannia*, foi descoberto *Sutton Hoo*, um navio de vinte e seis metros de comprimento enterrado com armas, joias e ornamentos da Dinamarca, Suécia, moedas de ouro da Francia, pratos de Constantinopla, seda da Síria e outros objetos datados dos séculos VI e VII (BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom:* Triumph and Diversity, A. D. 200-1000. Tenth Anniversary Revised Edition. Oxford: John Wiley & Son, 2013, p. 465-467). As fivelas de ouro, cetro ou o capacete modelado na armadura de desfile romano lá são similares aos dos contemporâneos merovíngios. Isso evidencia que a Inglaterra do século VII tinha governantes, que buscavam se apropriar de elementos da *Romanitas* com uma vida pública com requintes cerimoniais (THACKER, Alan. England in the seventh century. In: FOURACRE, P. *The New Cambridge Medieval History.* Cambridge: University Press, 2005, p. 472-473).

19 Estima-se que partes da Irlanda já utilizassem alguns vocábulos em latim para fins comerciais (JOHNSTON, Elva. Literacy and Identity in Early Medieval Ireland. *Studies in Celtic History.* Woodbridge: Boydell & Brewer, 2013, p. 11). Há hipóteses sobre uma possível inspiração do latim para a escrita irlandesa. Segundo Santos (SANTOS, Dominique V. C. As Ogham Stones: fontes para o estudo da Hibérnia e da Britannia romana (e pós-romana). *Romanitas.* Revista de Estudos Grecolatinos, n. 8, p. 35-50, 2016, p. 36), a partir do contato com o costume epigráfico romano, desenvolveu-se na Britânia o alfabeto Ogham "usado nas pedras que, justamente por isso, passaram a ser conhecidas na literatura específica da área como Ogham Stones, nas quais estão grafadas as primeiras manifestações do gaélico irlandês, *archaic irish* (ou primitive *irish*). As Ogham Stones são uma resposta ao hábito epigráfico romano e foram criadas tendo em vista os sons da língua irlandesa, para dar a este idioma um status semelhante ao do latim. Assim, interpretam-se estas interações como intercâmbios e conexões entre a Britannia romana e a Hibérnia [...]" (SANTOS, *op. Cit.* p. 36-37).

20 Nome em latim da Irlanda, que designa "terra do Inverno", usado por alguns autores da Antiguidade, como Tácito.

21 STANCLIFFE, C. Religion and Society in Ireland. In: FOURACRE, P. The New Cambridge Medieval History. Volume 1 c.500–c.700. Cambridge: University Press, 2006, p.397; BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom:* Triumph and Diversity, A. D. 200-1000. Tenth Anniversary Revised Edition. Oxford: John Wiley & Son, 2013, p.478.

singular *túath*[22], que poderia contar até centenas de famílias), lideradas pelo rei, o chefe do clã[23]. A princípio, com as missões de Patrício, o *túath* pode ter balizado a divisão episcopal. Até o século VII, as formas de autoridade se dividiam entre bispos e abades, com predominância desses últimos, aspecto a ser tratado na última seção[24].

Na Irlanda, os primeiros missionários buscaram se organizar dentro dos modelos preexistentes. A sociedade era baseada em um sistema de clãs e apresentava um caráter marcadamente aristocrático. Uma classe de descendentes reais ou da nobreza controlava os pequenos agricultores locais (chamados *aithech* ou clientes básicos), que prestavam aos senhores serviços de hospitalidade, como a alimentação de comitivas. Os *aithech* possuíam as suas próprias fazendas, portavam armas e eram constrangidos com um grau de intimidação menor do que as províncias do Império Romano. Ademais, a sociedade irlandesa era mantida em equilíbrio por uma intrincada teia de obrigações mútuas, dons e compensações. O trabalho prestado por um servo, por exemplo, recebia em troca um presente formal, que poderia ser em gado. Cada presente incorria na obrigação de um retorno[25].

A estrutura básica da comunidade era de reis, senhores e homens livres. Abaixo desses, os homens semilivres e, por fim, os escravos[26]. Entre as profissões havia os *brehons* (ou *brithem*, os especialistas nas leis vernaculares), médicos, ferreiros, artesãos, harpistas, malabaristas e os *filids*[27], representantes da casta erudita pré-cristã[28]. Possivelmente, nos séculos VI e VII, os druidas, detentores de conhecimentos, continuaram a existir e serem temidos[29].

As religiosidades politeístas estavam entranhadas no corpo social. Além dos poços, dos bosques e de árvores sagradas, o calendário era permeado por festivais pagãos, como Samhain,

22 De acordo com Charles-Edwards, este termo contemplava um conjunto de significados, indo desde o compartilhamento de pastagens até a delimitação de funções públicas (CHARLES-EDWARD, T. M. *Early Christian Ireland.* Cambridge University Press: Edinburgh, 2000, p.102).
23 STANCLIFFE, *op. Cit.*, p.397; SANTOS, *op.Cit.* p.6.
24 CHARLES-EDWARD, *op. Cit.,* p.246.
25 BROWN, *op. Cit.*, p.469.
26 Assim como em outras sociedades consideradas bárbaras, nobres e agricultores possuíam escravos, que eram utilizados em um sistema de compensações, para equilibrar seus direitos e obrigações uns com os outros (BROWN, 2013, p. 470).
27 Embora eles tenham sido relacionados com poetas, os *filid* (singular *fili,* do gaélico antigo *seer,* que significa ver ou vidente) preenchiam as funções de genealogistas, historiadores, recitadores e artistas na medida em que perpetuavam memórias e tradições (KELLY, 1988, p. 46). Os *filid* e os *brehons* eram nobres de alta posição social com privilégios de viajar, livremente, pelos *tuathas* (KELLY, 1988, p. 49), por isso, eram figuras que mantinham certa coesão cultural na Irlanda, apesar da fragmentação política. Após a introdução do cristianismo no século VI, *filid* e *brehons* aprenderam latim e, posteriormente, a sua própria língua e puderam produzir muito material vernacular na Irlanda (STANCLIFFE, 2006, 398).
28 JOHNSTON, *op. Cit.*, p. 16.
29 De acordo com Stancliffe (2006, *op. Cit.,* p. 400), um autor do sétimo século achou necessário advertir os reis a não os ouvirem, demonstrando que a classe ainda detinha importância. Seus feitiços continuaram a causar temores, mesmo quando o cristianismo se tornou uma religião com um número expressivo de conversos.

Imbolc, Beltaine e Lughnasadh[30]. E, é nesse ambiente de politeísmo arraigado que os bispos cristãos encontraram a Irlanda do século V. Possivelmente, houvesse cristãos na Irlanda antes de 430. Segundo Schorer[31], a proximidade do Continente com as Ilhas Britânicas e os contatos já atestados pelos mais variados documentos apoiam essa afirmação. Evidências arqueológicas e alguns nomes de lugares sugerem essa presença no Leste e Sudeste do país. Segundo Bray[32], embora as procedências sejam incertas, se pode supor que esses cristãos tenham sido: 1. Comerciantes estrangeiros que se estabeleceram na Irlanda; 2. Refugiados dos invasores saxões que estavam atacando as costas Orientais da *Britannia* e se fixando na Ilha; 3. Escravos capturados por invasores irlandeses; 4. Uma multidão mista, de origens diferentes, incluindo irlandeses nativos já cristianizados anteriormente.

Entretanto, o grande nome acerca da cristianização da Irlanda é Patrício, ainda que o pioneirismo seja disputado. Embora alguns lhe atribuam o mérito da ampla disseminação do credo, outros, com base na asserção da Crônica de Próspero da Aquitânia (390-465), defendem que Patrício foi precedido por Paládio, alguém que, além de não ter deixado nenhum escrito próprio, não é, diretamente, relatado em outras fontes, conforme será tratado nas próximas seções.

QUEM FOI PATRÍCIO?

Antes de se tornar o conhecido missionário, Patrício (387 – 461-493?) viveu dentro de uma *civitas* romana *Bannavem Taburniae,* na *Britannia*[33]. O pai dele foi um decurião, chefe do palácio, cargo hereditário conferido apenas aos cidadãos romanos. Durante um ataque no local onde residia, aos dezesseis anos, ele foi capturado e levado para a Irlanda como escravo[34]. Patrício narra as agruras da escravidão até a cristianização em *Confessio* e *Epistola ad Milites Corotici.* Esta última, sobretudo, contém relatos de seus revezes com Coroticus, um homem que, segundo Patrício, raptava os cristãos e os vendia como escravos na Escócia[35].

30 STANCLIFFE, *op. Cit.,* p. 400-401.
31 SCHORER, Maria Thereza. Alguns aspectos do monasticismo irlandês, através da "História Ecclesiástica Gentis Anglorum" do Venerável Beda. *Revista de História,* São Paulo, v. 8, n. 18, p.273-302, 1954, p.278.
32 BRAY, Gerald. *The History of Christianity in Britain and Ireland:* From the First Century to the Twenty-First. London, Intervarsity Press: 2021, p.27.
33 SANTOS, Dominique V. C.. As elaborações retóricas da tradição hiberno-latina: uma leitura da Confessio de São Patrício. *Rètor.* Revista da Associação Argentina de Retórica, v. 3, p. 86- 106, 2013, p.91.
34 Trazer escravos de uma mesma fé, para uma sociedade tão pequena como a irlandesa, poderia acarretar mudanças nas dinâmicas sociais (BROWN, *op. Cit.,* p. 469). Posteriormente, lendas irlandesas afirmaram que havia profecias de que Patrício libertaria os escravos sob a égide cristã (KELLY, F. *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1988, p. 96).
35 SANTOS, *op. Cit.,* p.91-3.

Em *Confessio,* Patrício conta como foi raptado, transformado em pastor de ovelhas na Irlanda, o seu credo e as razões para, posteriormente, querer regressar à Irlanda, a fim de evangelizá-la. Ele narra também alguns dos defeitos de sua educação, as situações ocorridas em sua jornada missionária e reflexões sobre a experiência na Irlanda. Esta última é apresentada por Patrício como um local distante, de povos estrangeiros, o qual, segundo ele, foi enviado por desígnios divinos[36].

A vida na Irlanda foi bem diferente daquilo que estava habituado. Os manuscritos, os livros e os códigos que utilizava para estudar, foram substituídos pelo trabalho com pastoreio de ovelhas[37]. Patrício explica que o tempo de servidão o transformou, pela misericórdia de Deus, que lhe concedeu a oportunidade de ser perdoado e cristianizado. Segundo Boulhosa[38], o tempo no cativeiro pode ter sido crucial para a cristianização de Patrício, já que a vida campestre, mais distante do contato com outros seres humanos, pode ter contribuído para que ele se voltasse para si e desenvolvesse a própria fé. Dessa maneira, a cristianização de fato de Patrício não ocorreu na *Britannia,* mas sim na Irlanda[39].

Patrício serviu um senhor como pastor durante alguns anos até conseguir fugir. Nas narrativas de *Confessio*, durante a fuga, constam uma viagem marítima atribulada e um caminho por terra cheio de perigos, incluindo percorrer um deserto durante vários dias e enfrentar uma manada de javalis. Em *Confessio* 17, ele afirma que, em uma noite, durante o período no cativeiro, ouviu uma voz que predizia a sua fuga, o que ocorreria e o navio que o aguardaria para o regresso à *Britannia.* Conforme Santos[40], ele desejava enfatizar que a proteção divina sempre o havia acompanhado mostrando-lhe as direções. Em *Confessio* 19 consta o relato de um milagre realizado por Patrício. Ele relata que retornando para a *Britannia*, famintos, após caminhar três dias por uma região desértica, foi desafiado a orar por comida, ao que teria sido atendido com vários porcos que apareceram e puderam lhe saciar a fome. Esse foi o primeiro de outros milagres reportados ao santo. O biografo Muirchú, por exemplo, construiu "a representação de um Patrício poderoso, que faz diversos milagres, que combate o paganismo com todo o seu vigor, repleto de força e autoridade"[41], fatores que também lhe possibilitaram a designação de santo.

Entretanto, algumas datas e fatos relacionados à vida de Patrício são questionáveis, dificultando a sistematização de uma biografia precisa, sobretudo, considerando os silêncios

36 SANTOS, *op. Cit*, p.92-95.
37 BOULHOSA, T. M. *De santos e viagens:* a construção comparada do conceito de santidade nas biografias de São Columba e São Columbanus. 2009. 186 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009, p.27.
38 *Ibidem.*
39 SANTOS, *op. Cit.*, p.93-95.
40 SANTOS, *op. Cit.,* p.98-99.
41 SANTOS, Dominique V. C. *Patrício:* a construção da imagem de um santo. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2012, p.174.

documentais sobre importantes elementos para isso[42]. Alguns estudiosos afirmam que Patrício esteve na Gália e foi enviado para a Irlanda como bispo e missionário[43], a fim de suceder Paládio (o qual será discutido oportunamente). Todavia, o percurso é incerto. De acordo com Santos[44], historiadores de uma vertente católica, como O'Sullivan, John Colgan e outros, enfatizam que Patrício tenha ido a Roma, estudado na Gália e, então, tenha sido enviado pelo Papa Celestino para cristianizar os irlandeses. Já autores de veia protestante, como Todd, Ussher e outros, delineiam Patrício como "anti-romano", acreditando que ele se orientava apenas pela Bíblia, sendo o protestantismo, assim, um retorno aos seus ensinamentos.

Durante a sua vida, Patrício foi acusado de ter retornado à Irlanda para ter benefícios pessoais. A forma como ele se apresenta em *Confessio* como "um pecador e o mais rústico e menor entre os fiéis" já começa a construir a imagem de um tipo de "servo humilde", uma imagem de santidade, de alguém submisso a Deus, exemplar, e não de alguém que queria se beneficiar de algum modo. Além disso, para responder aqueles que o acusavam de querer obter qualquer vantagem, ele reafirmava a condição dele, enquanto cidadão romana.. Contudo, o latim de Patrício se tornou a razão de uma controvérsia historiográfica, na qual vários estudiosos o acusaram de uma retórica deficitária, em função de alguns lapsos do conhecimento da língua[45].

Em um trabalho datado de 1952, Ludwig Josef Georg Bieler (1906-1981), um estudioso incansável da literatura hiberno-latina, já afirmava que Patrício havia sido analisado isolado de seu contexto sociocultural. Bieler[46] relembra que Patrício era nativo de uma província romana na *Britannia,* local no qual aprendeu o latim. Assim, para esse autor, embora ele tenha aprendido essa língua, não necessariamente, escrevia ou era fluente[47]. Entretanto, segundo Santos[48] em decorrência, sobretudo, de contribuições de Howlet e Máire de Paor, Patrício foi inserido em uma literatura Hiberno-latina, responsável pela elaboração de uma complexa rede de argumentação retórica, sendo que "cada palavra escrita por ele estava devidamente arranjada em um sistema muito bem construído".

42 *Idem*, p.15.
43 BOULHOSA, T. M. *De santos e viagens:* a construção comparada do conceito de santidade nas biografias de São Columba e São Columbanus. 2009. 186 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009, p.28.
44 SANTOS, *op. Cit*, p.15.
45 SANTOS, Dominique V. C.. As elaborações retóricas da tradição hiberno-latina: uma leitura da Confessio de São Patrício. *Rètor.* Revista da Associação Argentina de Retórica, v. 3, 2013. p.91-93.
46 BIELER, Ludwig. The Place of Saint Patrick in Latin Language and Literature. *Vigiliae Christianae,* v.6, n.2, 1952. p. 66-68
47 BIELER, Ludwig. The Place of Saint Patrick in Latin Language and Literature. *Vigiliae Christianae,* v.6, n.2, 1952. p. 66-68
48 SANTOS, op. Cit., p.88.

Para Santos[49] , a obra *Confessio* foi interpretada de forma demasiadamente literal, ignorando a complexidade do texto e dos diversos sentidos presentes. É possível, inclusive, que Patrício tenha sido leitor de alguns autores das principais obras eclesiásticas do seu tempo, como Agostinho, Cipriano, Atanásio, Sulpício e outros, em função de análises de empréstimos vocabulares dos termos em latim.

Na vida missionária, Patrício construiu uma grande rede monástica como um evangelizador itinerante, que viajava de *túath* em *túath*, pregando contra os druidas e as crenças politeístas. Ele cultivou laços com os principais governantes locais (reis e nobres), os quais, por vezes, enviavam um séquito para protegê-lo[50]. Quando ele convertia algum irlandês importante, ele pedia um terreno para construir uma igreja. No local, deixava um monge ou um sacerdote com um catecismo (os *elementa* ou *abgitorum*) para que se encarregassem dos neófitos. Posteriormente, ele fundou monastérios e igrejas diocesanas na região de Armagh, com uma hierarquia de bispos, sacerdotes e diáconos, fazendo com que o cristianismo crescesse com a adesão de vários extratos sociais, da aristocracia até fiéis em pequenas aldeias e aglomerações. Pelas mãos de Patrício, a fé cristã crescia, com a preferência pela vida monástica. Pequenos monastérios, frequentemente, com patrocínio real, se tornavam centros irradiadores de cultura dos novos conversos[51].

Brown[52] menciona três possibilidades para a adoção dessas religiões estrangeiras: 1. Essas poderiam fornecer novas fontes de poder, benção e cura; 2. O cristianismo aristocrático poderia ser uma resposta para alguma crise social interna; 3. A memória da cristianização perpetuada na *Britannia* poderia ter impressionado os irlandeses. Os "bens exóticos" da religião cristã impactaram socialmente a ilha, que passava a adotar costumes e mitos de origem diversos.

Sendo a Irlanda, essencialmente tribal, agrupadas nos *tuatha,* aos olhos de quem estava no Continente, o local poderia precisar desenvolver cidades, e o cristianismo poderia auxiliar nesse sentido. Muitas cidades no mundo romano do período contavam com a presença de igrejas como elementos centrais. A despeito da discussão se Paládio o precedeu, ou não, Bray[53] lança a hipótese de que a razão pela qual Patrício tenha recebido o crédito pela cristianização da Irlanda é criação de bases para uma presença cristã permanente na Irlanda, algo que, anteriormente, outros não alcançaram. Ele estabeleceu comunidades monásticas, que se tornaram essenciais para a evangelização de diversas tribos na Irlanda. E, além disso, alguns monges estabeleceram células em locais estratégicos da

49 *Ibidem.*
50 STANCLIFFE, op. Cit., p.400.
51 STANCLIFFE, *op. Cit.,* p.400.
52 BROWN, *op. Cit.,* p.468-470.
53 BRAY, *op. Cit.,* p.29.

Irlanda. Essas células se desenvolveram em igrejas. Geralmente, cada tribo, ou clã, tinha a sua própria igreja e bispo, que era, quase sempre, dirigida por um monge e o abade do mosteiro local. Os abades irlandeses foram autorizados a se casar e legar seus mosteiros para os seus descendentes, tornando isso um padrão peculiar irlandês que em alguns casos, sobreviveria até a Reforma do século XVI[54].

QUEM FOI PALÁDIO? PALÁDIO OU PATRÍCIO?

Anteriormente, apresentou-se São Patrício, considerado o padroeiro da Irlanda e o responsável pela cristianização do local. Em função do renome alcançado, é possível que alguns elementos atribuídos a esse santo tenham sido, posteriormente, confundidos na tradição irlandesa com os de outro clérigo, de nome Paládio, um missionário que também teria vivido no século V. Nesta sessão serão abordadas algumas hipóteses e alguns aspectos do que se sabe sobre Paládio.

A discussão sobre Paládio e Patrício parece ter tomado fôlego a partir da publicação da Conferência de 1942 de T. F. O'Rahilly, intitulada *Palladius and Patrick.* Esta última foi seguida da publicação de *The two Patricks: a lecture on the history of christianity in fifth-century Ireland,* no mesmo ano, que tinha por intuito demonstrar que: 1. Patrício não foi o primeiro bispo de Armagh; 2. Patrício pode não ter sido o responsável por uma parte da cristianização da Irlanda; 3. Paládio, na verdade, foi o missionário que cristianizou maior parte da Irlanda, enquanto Patrício apenas completou um trabalho já iniciado[55]. Essas asserções questionaram cânones quase incontestáveis, como o de Patrício encabeçando a cristianização na Irlanda.

Se as igrejas cristãs irlandesas enfrentam, invariavelmente, esse "problema de São Patrício", pode ser essencial tentar esclarecer um pouco mais acerca da possível identidade de Paládio. Isso será feito a seguir, considerando, sobretudo, alguns dos elementos trazidos no artigo de Dáibhí Ó Cróinín, intitulado *Who was Palladius, 'First Bishop of the Irish*.

Paládio não deixou qualquer obra escrita, como Patrício o fez. Nas fontes sobreviventes, quando muito, é possível encontrar fragmentos com o seu nome (ou que se supõe tratar de Paládio). Escrevendo no século VII, Beda, em *Historia Ecclesiatica gentis Anglorum*[56], I, XIII, afirma que, no oitavo ano de Teodósio, Paládio foi enviado por Celestino, o pontífice romano, como primeiro bispo aos escoceses (*Palladius ad Scotos in Christum credentes a pontifice Romanæ ecclesiæ Celestino primus mittitur episcopus*). Uma fonte, possivelmente, mais contemporânea a esse acontecimento é a

54 *Ibidem.*
55 Ó CRÓINÍN, Dábhi. Who was Palladius, 'first bishop of the Irish'?. *Peritia.* n.14, 2000, p.205-206.
56 BEDA, Venerabilis. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum.* Carolus Plummer, A.M. Collegii Corporis Christi Socius et Capellanus. Oxonii: E Thypographeo Clarendoniano, 1896.

Crônica de Próspero da Aquitânia, do século V. Na entrada de 404 (*ca.* do ano de 431), Próspero relatou que o Papa Celestino enviou Paládio como primeiro bispo (*primus episcopu*s) aos irlandeses crentes em Cristo (*ad Scottos in Christum credentes*[57]).

Essas asserções de Próspero da Aquitânia sobre Paládio podem estar relacionadas com eventos registrados por ele dois anos antes de 431, na entrada 402 (referente ao ano de 429), na qual se afirmou que, por insistência do diácono Paládio (*ad actionem Palladii diaconi*), o Papa Celestino enviou Germano[58], bispo de Auxerre, para combater o pelagianismo na *Britannia*. Após um sínodo em Éfeso, o mesmo Papa enviou Paládio como primeiro bispo (*primus episcopus*) para a Irlanda (MOMMSEN, *Chronica Minora*, 1876). Após as alusões citadas acima, o nome de Paládio não é mais mencionado na Crônica. No entanto, para Ó Cróinin[59], isso não significa que existam motivos para se supor que o cronista estivesse relatando algo além de nomes reais e eventos históricos, ou que Paládio não tivesse sido, de fato, enviado para a Irlanda.

A despeito disso, a discussão começa a ter mais nuances quando Paládio se torna Patrício ou, em outras palavras, quando os documentos apontam a existência de dois Patrícios. No capítulo XVIII de *Britanniarum Ecclesiarum Antiquitates* consta que Paládio (*Palladius*), também chamado de Patrício (*qui Patricius alio nomine appellabatur)*, foi enviado primeiro como bispo na Irlanda (*Hibérniae*), e sofreu o martírio entre os escoceses (*qui martyrium passus est apud Scottos*). Então, um segundo Patrício foi enviado, por um anjo de deus chamado Vítor e pelo Papa Celestino, em quem toda a Irlanda acreditou[60]. Nesse documento, já começa a se delinear a existência de dois Patrícios: o último, o próprio Patrício, e Paládio, quem, segundo essa fonte, também era chamado de Patrício.

Segundo Bieler[61], o biógrafo de Patrício Tírechán, um bispo irlandês do Norte de Connacht, escrevendo no século *ca*. VIII (próximo ao período que Muirchú moccu Machtheni, monge de

57 MOMMSEN, Theodor, Chronica minora saec. IV, V, VI, VII, vol. 1, MGH Scriptores. Auctores antiquissimi, 9, Berlin: Weidmann, 1892.

58 Ó Cróinín (2000, p.208) afirma que o relato de Próspero pode refletir as tensões que existiam nas províncias galicianas do século V, decorrentes das rivalidades entre bispados (e, sobretudo, Arles), que buscava se estabelecer como sede metropolitana, ou também, os esforços dos romanos para firmarem uma autoridade papal (romana) na Gália. Em consonância com a primeira hipótese, Muirchú (I, 6) relata que Patrício ao cruzar o mar pelo Sul da *Britannia,* viajou pela Gália para chegar à Roma. No caminho encontrou Germano, bispo da cidade de Auxerre, líder dos gauleses, com quem passou um tempo considerável. O outro biógrafo de Patrício, Tírechán (I), há uma menção de que Patrício esteve por toda a Gália, Itália até as ilhas do Mar Tirreno, ficando em uma dessas por trinta anos (BIELER, 1979). Isso indica um período de tempo no qual pode ter existido algum contato com o bispo galês Germano, que poderia, de fato, ter sido importante no período.

59 Ó CRÓININ, *op. Cit.,* p.207-208.

60 Trecho original: "Deinde Patricius secundos ab angelo Dei Victor nomine et a Celestino papa mittitur: cui Hibérnia tota creditit" USSHER, James. *Britannicarum ecclesiarum antiquitates*: quibus inserta est pestiferae adversus Dei gratiam a Pelagio Britanno in ecclesiam inductae haereseos historia, Dublin, 1639.

61 BIELER, Ludwig. The Place of Saint Patrick in Latin Language and Literature. *Vigiliae Christianae,* v.6, n.2, 1952. p.164-166.

Leinster, também escrevia a biografia de Patrício), encontrou, em notas no Livro de Armargh, a informação de que, no terceiro centenário do imperador Teodósio, o bispo "Patricinis" [*sic*] foi enviado para a Irlanda por Celestino de Roma, acrescentando que o bispo Paládio, também chamado de Patrício, havia sido enviado primeiro. Nessa asserção, mais uma vez, observa-se a existência de dois Patrícios, pois segundo a nota, Paládio também era chamado Patrício. Teria Tírechán reproduzido fontes precedentes? A controvérsia persiste nas fontes seguintes.

Nos Anais de Ulster[62], compilados no final século XV, com entradas que informam fatos históricos (ou pretensamente históricos) dos anos de 431 até 1540 da Irlanda, há quatro datas prováveis de morte para Patrício: nas entradas dos anos 457, 461, 492 e 493. Com isso, reforça-se a ideia da existência de dois Patrícios, um falecendo por volta 457 a 461, e outro, de 492 a 493. É comumente aceito que São Patrício faleceu até 461. Todavia, seria plausível supor que a data de 461 se refira a Paládio e que Patrício tenha tido uma vida mais longa, falecendo até 493? A morte de Mochta, relatado como um discípulo de Patrício, é reportada nos Anais de Ulster, nos anos de 535 e no de 537, o que pode indicar que Patrício tenha, de fato, vivido até final do século V, e a data de 461 se refira à morte de Paládio. Contudo, ao se considerar a data de nascimento de Patrício no ano de 387 e falecimento em 493, significaria que ele morreu com mais de cem anos. Uma vida tão longeva seria possível no século V? Ou teria que considerar outro ano de nascimento para o santo? Segundo Flechener[63], a questão permanece em aberto: alguns historiadores aceitam a data anterior de 461, outros apoiam a data posterior.

Além disso, existe a querela com *Secundinus,* ou Sechnall, o santo padroeiro desse condado, em Co Meath, reconhecido como fundador da igreja de Domhnach Sechnaill. *Secundinus* é atribuído como o autor de um antigo hino latino em louvor a São Patrício, conhecido como *Audite Omnes* (Oucam, homens) ou o Hino de *Secundinus.* De acordo com as entradas do ano de 439, dos Anais de Ulster, *Secundius* teria sido enviado pelo Papa Celestino junto com *Auxilius* e *Iserninus*, para auxiliar Patrício. Contudo, tem sido aceito que o Papa Celestino tenha falecido no ano de 432, impossibilitando que esses missionários tenham sido enviados por ele. Há, assim, hipóteses que sugerem que ele tenha sido, possivelmente, um companheiro de Paládio, sendo a conexão com São Patrício uma incorporação de Armagh, em favor de seu santo padroeiro[64].

62 ANAIS DE ULSTER. AIRT, Seán Mac, NIOCAILL; Gearóid Mac. *The Annals of Ulster* (to A.D. 1131). Dublin: Institute for Advanced Studies, 1983.
63 FLECHNER, R. *Saint Patrick Retold:* The Legend and History of Ireland's Patron Saint. Princeton University Press, 2019, p.35.
64 STALMANS, N., CHARLES-EDWARDS, T. Meath, saints of (act. c. 400–c. 900), holy men and women who were subjects of a cult within the lands of the southern Uí Néill. *Oxford Dictionary of National Biography,* 2004. MAC NEIL, Eoin. The Hymn of St. Secundinus in Honour of St. Patrick. *Irish Historical Studies,* 2, n.6, 1940, pp. 129.

Uma hipótese mais ousada (ou quiçá, mais ingênua) está em afirmar que Paládio "*qui Patricius alio nomine appellabatur*" (também chamado de Patrício) não significa nada além de uma interpolação baseada em uma interpretação errônea. Nesse outro entendimento, o *secundus* seria relativo a um segundo bispo enviado, e não um segundo Patrício[65]. Contudo, a fonte é clara ao afirmar que Paládio também era chamado Patrício, deixando sinuosa essa asserção.

A reputação de Patrício, enquanto missionário cristão, pode ter eclipsado a de Paládio em fontes posteriores, fazendo com que as relações com o nome deste último fossem absorvidas pelo primeiro. Afirmar que Paládio também se chamava Patrício criava um "segundo Patrício", facilitando a confusão entre ambas as historicidades e feitos. Contudo, a maior parte das fontes concordam que Paládio foi enviado antes de Patrício. Muirchú (I, 8) relatou que o Papa Celestino, o bispo de Roma, que então ocupava a Sé apostólica como o quadragésimo quinto sucessor do apóstolo São Pedro, havia enviado Paládio para a Hibérnia a fim de convertê-la. No entanto, ele não obteve sucesso na missão, já que aqueles homens "selvagens e rudes" não estavam inclinados a aceitar seus ensinamentos, tampouco Paládio desejava passar muito tempo em um país estrangeiro. Assim, decidiu regressar, perdendo a vida na *Britannia*[66].

Em uma cultura na qual o grande santo missionário era Patrício, não era fácil atribuir grande importância cristã a outro clérigo que tenha vindo antes. Segundo Ó Cróinín[67], Tírechán e Muirchú podem ter retido da Crônica de Próspero os detalhes que julgaram fazer sentido em suas narrativas. Estima-se que um dos motivos da tradição associada a São Patrício ser tão forte é que os escritos dele, preservados em Armagh, poderiam se tornar um documento genuíno dos primórdios da história do local. Além disso, Ó Cróinín acrescenta que, mesmo que a memória de Patrício enfraquecesse, a sobrevivência dos seus escritos seria o suficiente para que ele não fosse esquecido.

Se a tradição ou os escritos de Patrício são responsáveis, de alguma forma, por garantir perpetuidade do nome do santo, a figura de Paládio ainda é cercada de questionamentos. Existem algumas hipóteses levantadas por alguns estudiosos para desvendar esse mistério: para James Henthorn Todd, Paládio pode ter sido um diácono da igreja de Auxerre. Enquanto, segundo J. B. Bury, Paládio pode ter sido um diácono do próprio Germano. Em contraste com essas opiniões, o editor da biografia de Germano, *De Vita Sancti Germani*[68], questiona se um diácono da Gália teria alguma

65 KELLY, J. F., Review of The Patrician Texts in the Book of Armagh, by L. Bieler. *Theology & Religious Studies.* n.41, 1981, p.586.
66 BIELER, Ludwig (ed). The Patrician texts in the Book of Armagh, *Scriptores Latini Hibérniae, 10***,** Dublin: Institute for Advanced Studies, 1979.
67 Ó CRÓININ, *op. Cit.,* p.210.
68 Essa biografia foi escrita por Constantino de Lyon (420-439 -*m. ca.* 494), um sacerdote nascido na região Auvérnia, na França.

força para persuadir Celestino no envio de missões. Para Liam de Paor, é mais provável que Paládio tenha sido um emissário de Germano a Celestino e, portanto, diácono em Auxerre. O'Rahilly também sugeriu que Germano possa ter enviado Paládio para Roma, a fim de reportar a situação da heresia na *Britannia.* Sumarizando, Ó Cróinín[69] afirma que se pode supor que Paládio fosse um diácono de Auxerre, que viajou para Roma a pedido de Germano para relatar notícias sobre o pelagianismo ou, para pedir autorização para uma missão. Por conseguinte, poderia, posteriormente, ter sido enviado como bispo, para a Irlanda[70].

Um outro documento que pode, indiretamente, revelar mais sobre a possível identidade de Paládio é um excerto da obra *De reditu suo,* de *Rutilius Claudius Namatianus*, um poeta romano do final do século V, que escreveu um relato de uma viagem marítima ao longo das costas de Roma à Gália, no ano de 416. Rutilus conta que, na véspera da sua partida, enviou de volta para casa Paládio, um jovem que partiu da Gália para estudar direito romano. Ainda que esse nome não fosse comum no período, não seria o suficiente para afirmar que se tratava do mesmo Paládio de Próspero. No entanto, além disso, *De Reditu suo* também afirmava que o pai desse Paládio era *Exuperantius*. Segundo o *Codex Theodosianus, Exuperantius* era um funcionário imperial que poderia ter enviado o filho para Roma, a fim de receber algum treinamento[71].

De vita christiana, De virginitate e outras obras preservadas com o nome de Jerônimo (como um corpus de seis documentos supostamente pelagianos, publicados em 1890 por Carl Paul Gaspari) também já foram relacionadas com Paládio. Nesse relato, Pelágio dispensou vários discípulos, entre esses, especialmente, jovens que foram para Roma para fazer carreira na burocracia imperial. Esse pode ter sido o caso de Paládio, culminando de ele ser o autor de um dos escritos sob o nome de Jerônimo[72]. Então, Ó Cróinín[73] levanta a hipótese de que, se Paládio estivesse vivendo em Roma entre 418 e 429, ele pode ter conhecido Germano e Celestino, contemporâneos de seu suposto pai, *Exuperantius*. Contudo, salienta-se que a conexão de Patrício, Germano e a missão de Celestino podem ser consideradas como um fragmento perdido da história de Paládio, com pedaços, eventualmente, transferidos para a própria história de Patrício[74].

Segundo Bray[75], os estudiosos modernos, geralmente, concordam que Paládio foi o primeiro bispo cristão na Irlanda, enviado com a autoridade da igreja romana, e que Patrício o seguiu

69 Ó CRÓININ, *op. Cit.,* p.223.
70 Ó CRÓININ, *op. Cit.,* p.222-223.
71*Idem,* p.214-127.
72 *Idem,* p.222.
73 *Idem,* p.234-235.
74 *Idem,* p.223.
75 BRAY, *op. Cit.* p.28.

posteriormente, sendo incerto o quão mais tarde isso teria ocorrido. O debate, evidentemente, é maior e não se esgota nesses elementos. Entretanto, por meio dessas asserções, foi possível estabelecer, ainda que de forma geral, como as questões em torno da figura de Paládio são truncadas e incompletas. Existem indicações de relações com o nome do clérigo, mas a história de Paládio permanece envolta em indagações.

QUE TIPO DE CRISTIANISMO FOI DESENVOLVIDO NA IRLANDA?

Até o século VI, nomes como o de São Patrício, Santa Brígida ou São Columba, legaram para a Irlanda um cristianismo particular, com grandes federações monásticas relacionadas com esses santos, mesclada com dioceses, e peregrinos, indivíduos que mantinham ideias ascéticos em suas próprias casas[76].

A questão da santidade era importante na medida em que doações eram feitas para um santo ou uma igreja específica. Se um santo recebesse terras em vários locais, as igrejas fundadas por ele formavam uma federação, congregação ou *paruchia,* que ficava sob o domínio do dirigente da matriz. As doações feitas a um santo morto, como São Patrício, ficavam sob os cuidados daqueles que estavam à frente da igreja principal da *paruchia.* Normalmente, as lideranças eram transmitidas dentro da família do fundador[77].

A *paruchia* não era uma unidade territorial, já que as suas igrejas poderiam estar dispersas, geograficamente. O que as vinculava era o nome do santo a quem eram relacionadas[78]. Em muitos casos, a *paruchia* monástica rivalizou com a autoridade dos bispos dos *túath*, cuja área era determinada pela extensão do reino. Ocasionalmente, as igrejas, independentemente do tamanho, poderiam arrendar as suas terras para uma população *manaig* (do singular, *manach,* que designa monges ou uma família de monges dirigidas por um abade). Eles se tornavam um tipo de inquilinos-agricultores monásticos, com obrigações a serem cumpridas[79].

Outrossim, segundo Schorer[80], quando o chefe de uma tribo se convertia, poderia oferecer uma área para igreja ou mosteiro na superfície do seu clã. Em troca, os clérigos se ocupariam da religiosidade daquele território. Quando se tratava de um mosteiro, esse local tinha a nomeação de

[76] CHARLES-EDWARD, *op. Cit.,* p.224-226; SHARPE, *op. Cit.,* p.239-242.
[77] STANCLIFFE, *op. Cit.* p. 407.
[78] SHARPE, R. Some problems concerning the organization of the church in early medieval Ireland. *Peritia*, v. 3, 1984, p.231.
[79] BROWN, *op. Cit.,* p.478.
[80] SCHORER, *op. Cit.*, p.281.

um abade, que se tornaria o chefe espiritual, um cargo passando dentro da mesma família. Logo, quando leigos apoiaram o clero, com serviços ou riquezas de qualquer espécie, esperavam que a igreja ou o mosteiro oferecesse, em troca, batismos, pregações, missas, cultos, confissões, absolvições, penitências, ritos fúnebres, escolas monásticas (importantes para o ensino do latim e, posteriormente, do irlandês) e hospitalidade aos demais ascetas[81].

Apesar da pluralidade de formas de organização, bispados, pequenas igrejas (com ou sem *manaig*), o monasticismo foi, marcadamente, expoente do cristianismo irlandês, tendo como principais representantes, ao final do séculos VI e VII, as fundações de São Columba, em Iona, as de Brígida, em Kildare e Leinster (que contavam com mosteiros duplos, também dirigidos por mulheres), e as de São Patrício, em Armagh. Cada uma dessas federações se esforçou para acumular monastérios e igrejas, que poderiam chegar a centenas de dependentes[82]. Toda igreja importante do período era monástica, e controlada pelo abade, herdeiro dos privilégios e das propriedades do *comarba* (o homem santo ou, o asceta que fundou o mosteiro). Logo, a posição do abade, consequentemente, substituiu a do bispo em autoridade e proeminência e a *paruchia* ou, a rede de mosteiros ligados a uma abadia, gradualmente, substituiu a diocese como unidade administrativa principal[83]. O bispo, quando existente, só desempenhava algumas funções se fosse também um abade. Ademais, em função do prestígio dos monges ascetas, os leigos procuravam mais os homens com a reputação de santos, por pensarem que as orações desses tinham maior força[84].

Assim, as federações dos santos cresciam, com doações de terras ou com a união de outras igrejas. As igrejas episcopais mais antigas passaram a se associar aos grandes mosteiros. Ainda que continuassem funcionando como bispados, essas igrejas passavam a ser leais a uma igreja superior[85]. Os grandes mosteiros disputavam, inclusive, tanto por supremacia de um sobre o outro, caso de Kildare e Armagh, quanto por intimidação de grupos menores. A igreja de Sletty, por exemplo, aceitou se associar a Armagh temendo ser tomada à força por Kildare. Em suma, o cristianismo na Irlanda tinha uma forma episcopal de organização, entrecortada pela posição de poderosos monastérios, cujo prestígio, repousado no nome do santo, estava no número de igrejas federadas, que suscitava, por conseguinte, o interesse e o apoio de reis[86].

[81] STANCLIFFE, *op. Cit.,* p. 413; BROWN, *op. Cit.,* p.478-479.
[82] STANCLIFFE, *op. Cit.,* p. 413-17; BROWN, *op. Cit.,* p.476.
[83] SHARPE, *op. Cit.,* p.235. HUGHES, Kathleen. The Church in Early Irish Society: 400-800. In Ó CRÓINÍN, Dáibhí. *A New History of Ireland*: Prehistoric and Early Ireland. Oxford: University Press, 2005.
[84] CHARLES-EDWARD, *op. Cit.,* p.262; SHARPE, *op. Cit.,* p.231.
[85] STANCLIFFE, *op. Cit.,* p. 417. CHARLES-EDWARDS, *op. Cit.,* p.55-60.
[86] STANCLIFFE, *op. Cit.,* p. 429; SHARPE, *op. Cit.,* p.263.

Brown[87] salienta que os mosteiros galeses e italianos estavam à sombra dos bispos urbanos, que os protegiam e os supervisionavam. E, além disso, existiram várias outras diferenças em relação aos cristianismos continentais. Os irlandeses preferiam realizar a missa em grego, ao invés do latim, e a tonsura era de orelha a orelha, e não no topo da cabeça (caso dos romanos). Eles discordavam até mesmo nos dedos a serem erguidos na benção da Santíssima Trindade, e não chegavam a um acordo quanto aos procedimentos do batismo[88].

Em função de fortes ideais ascéticos, os monges irlandeses construíram *civitas* monásticas bastante simples, se comparadas às romanas, e optavam por formas de disciplina mais rígidas. De acordo com Beda[89] , São Fursa (597-659), de Connacht, durante o inverno ficava sentado sobre espesso gelo com uma roupa muito fina. A peregrinação também era considerada uma forma ascética rigorosa entre os monges irlandeses. Esse fenômeno é conhecido como martírio branco, quando o ser humano se afasta de seu local natal para morrer no exílio, em uma terra estranha, passando por todo o tipo de adversidade, a fim de levar o ascetismo a outros povos[90].

O papel do Papa, o bispo de Roma, também era controverso entre os irlandeses. O bispo de Roma era uma figura distante, cujos desejos e desígnios eram pouco conhecidos e, consequentemente, não considerados[91]. Outras peculiaridades irlandesas em relação aos mosteiros continentais eram as interpretações bíblicas (os insulares defendiam ferrenhamente as suas posições, caso da questão da data da Páscoa, com Columba e Columbano, por exemplo), o papel das mulheres na organização religiosa (as mulheres, muitas vezes, desempenharam variadas funções em uma abadia, inclusive, a direção) e as regras. Os mosteiros irlandeses, a partir do século VI, não seguiam uma única regra (caso da regra beneditina entre os romanos, por exemplo). Apesar de não serem complexos tratados[92], as *Vitae Sanctorum* e os Anais existentes atribuem aos próprios santos as leis e as regras, que consistiam em ensinamentos ascéticos ou outras observações, em prosa ou até mesmo em verso[93].

[87] BROWN, *op. Cit.,* p.221.
[88] BOULHOSA, *op. Cit.,* p.45.
[89] BEDA, Venerabilis. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum.* Carolus Plummer, A.M. Collegii Corporis Christi Socius et Capellanus. Oxonii: E Thypographeo Clarendoniano, 1896, livro III, capítulo XIX.
[90] BOULHOSA, *op. Cit.,* p.31. SHORER, *op. Cit.,* p.294.
[91] BOULHOSA, *op. Cit.,* p.47.
[92] Esses tratados não correspondem ao que, atualmente, se compreende por "regra monástica", com exceção apenas da Regra de São Columbano (540-615), a qual, apesar de escrita no continente, fornece informações sobre o monasticismo hibérnico.
[93] BOULHOSA, *op. Cit.,* p.47.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do que se depreende até então se pode notar que, na Irlanda, de meados dos séculos V ao VII, a questão da santidade foi fundamental para moldar formas cristãs particulares, e sobretudo, os monasticismos. Os bispados estavam relacionados ao *túath,* ao passo que os monastérios poderiam contar com igrejas filiadas para além dessas fronteiras. Independentemente da questão geográfica, as federações poderiam contar com vários monastérios filiados, relacionados ao nome de um santo fundador, perpassado entre gerações.

Os santos, figuras exemplares, aos quais também eram identificados centelhas do divino, apresentava uma faceta humana, de serem pessoas reais, e históricas, caso de Patrício (e, possivelmente, o de Paládio). Os santos também apresentam uma dimensão social, pois a santidade, funcionando como elemento agregador, de identificação de grupos, moveram (e movem) pessoas e comunidades, tornando-se, assim, uma importante base de uma estrutura monástica, de poder eclesiástico e laico, contemplando vários segmentos sociais até o século VI. Logo, a propagação do culto dos santos foi um importante elemento cristão na realidade Irlandesa.

Entre os santos que conseguiram, posteriormente, abarcar uma grande federação de igrejas filiadas, está São Patrício, cujo pioneirismo como bispo na Irlanda foi objeto de discussão de trabalho. Considerando todas as evidências documentais, é possível depreender que: 1. Paládio, provavelmente, foi um personagem histórico (e não inventado pela tradição), sobretudo, considerando que o nome dele é relatado em mais de uma fonte. 2. Possivelmente, Paládio precedeu Patrício na Irlanda, enviado pelo Papa Celestino; 3. Paládio pode ter tido alguma relação com Germano, bispo de Auxerre, e até servido com ele, de alguma forma, no combate ao pelagianismo na *Britannia*, sendo enviado, posteriormente, como bispo para a Irlanda; 4. Paládio pode ter sido filho de um nobre, que servia na administração imperial; 5. Patrício pode ter continuado um trabalho iniciado por Paládio, cuja dimensão é desconhecida, assim como a maior parte do que cerca o nome desse missionário; 6. Alguns elementos históricos de Paládio podem ter sido absorvidos por Patrício, causando ruídos interpretativos que desembocaram na criação de dois Patrícios (sendo um deles, o próprio Patrício, e o outro, Paládio), quando, na realidade, o Patrício histórico foi apenas um.

As datas de falecimento, conforme os anais de Ulster, com uma margem de cerca de trinta anos de diferença, conduzem à conclusão de que pode se tratar de pessoas diferentes. No entanto, se Patrício pode ter vivido até a década de 490, enquanto Paládio faleceu em 461, seria necessário reavaliar a data de nascimento Patrício? 7. As menções de cidades, que conectam Paládio e Patrício,

se referem a Roma e Auxerre, na Gália, tornando mais fácil a confusão entre ambos, e a criação de um "segundo" Patrício ou, até mesmo, a atribuição de toda a cristianização da Irlanda apenas a Patrício.

As nuances sobre Paládio e Patrício podem ser inúmeras, a depender dos documentos que se consideram e das interpretações dadas. Até então, a controvérsia entre os "dois Patrícios", pouco conhecida em âmbito brasileiro, ainda é um objeto sem consenso entre a historiografia irlandesa, ainda aberta a outros diálogos e reconsiderações.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

NORTH ATLANTIC ISLANDS AND A COMPLICATED WEDDING IN EGILS SAGA

AS ILHAS DO ATLÂNTICO NORTE E UM CASAMENTO COMPLICADO NA SAGA DE EGILL

SANTIAGO BARREIRO[1]

UCA- CONICET

ABSTRACT

This article discusses the role of the Northern Islands in an episode of Egils saga, a medieval Icelandic text written during the first half of the thirteenth century. The episode focuses on the complexities of a wedding in which the involved groups do not have an initial agreement, developing into a conflictive situation spanning into several lands and agents. The resolution of said conflict, which involves some of the major characters in the saga, leads to a discussion of the concept of "liminality". Its possibilities and limits for the analysis of Norse societies are here assessed through this case study.

KEYWORDS: ICELAND; SAGAS; LIMINALITY; NORTH ATLANTIC.

RESUMO

O artigo investiga o papel das ilhas do Atlântico Norte num episódio da Saga de Egill, texto medieval islandês composto na primeira metade do século XIII. Este episódio centra-se nas complexidades de um casamento, em que as diferentes partes não partem de um acordo inicial, envolvendo portanto diferentes atores e territórios habitualmente ausentes na aliança conjugal. A resolução do conflito, protagonizada por dois personagens centrais da saga, leva-nos a refletir sobre a categoria de "liminaridade", avaliando as suas potencialidades e limitações para compreender as sociedades medievais do norte a partir deste estudo de caso.

PALAVRAS-CHAVE: ISLÂNDIA; SAGAS; LIMINALIDADE; ATLÂNTICO NORTE.

[1] Santiago Barreiro is an Adjunct Researcher at the Institute for Research in Social Science of the Pontifical Catholic University of Argentina & National Scientific and Technical Research Council. He holds a PHD from the University of Buenos Aires and an MA from the University of Iceland. His research concerns the literary representation of the social and economic world in the medieval North, focusing in the Icelandic sagas.

Egils saga, composed in Iceland c. 1220-1240, is one of the best known examples of the medieval saga genre. It is formally anonymous, even if there is a tradition of scholarship that associates it with the learned milieu associated with the author and magnate Snorri Sturluson.2 While in many aspects it is possesses the traits typical of the Íslendingasögur (often known as the "family sagas" or "sagas about early Icelanders") subgenre, it is exceptional in the large number of geographical locations in which the action takes place. Rather than focusing only in Iceland (and Norway), its setting extends to eastern Scandinavia, the Baltic, the British Isles and the lands near the White Sea in modern day Finland and Russia.

The Northern Isles play a significant role in one episode of the saga, centred on the events surrounding the marriage between two important characters, Bjǫrn Brynjólfsson and Þóra Hróaldsdóttir. In most editions, this story develops between chapters thirty-two to thirty-five of the saga.3 The episodes involve several actors beyond the married couple: The heads of three families play a prominent role in the story, as does the Norwegian king. The narrative begins in Norway, climaxes in three insular settings (Orkney, the Shetlands and Iceland) and finally returns to Norway. We will argue that those insular settings appear as spaces of conflict and tension, while the mainland is contrastingly depicted as a place of order. We will briefly describe the events before attempting to analyse them.

When their story begins in chapter thirty-two, it introduces Bjǫrn, a hersir ríkr from Sogn in Norway; these words indicate a powerful and wealthy (ríkr) landowning aristocrat (hersir). He has a son and heir named Brynjólfr, who in turn has two young sons: Bjǫrn and Þórðr. The younger Bjǫrn is said to be a great traveller, a fact that will have noticeable impact in the narrative. He attends a summer feast and meets Þóra, the sister of another hersir, Þórir Hróalðsson. He asks for her hand in marriage, but her brother, Þórir, refuses.

But the following autumn, Bjǫrn kidnaps her (the saga does not inform if she agrees or is taken forcefully) and brings her back home. They intend to marry; Brynjólfr rejects this, as he finds svívirðing (dishonour) in the actions of his son, who breaks the friendship between him and Þórir, a risky move in a social world bound by ties of friendship as a core language for political ties.4

[2] A thorough and recent defence of this thesis is TORFI TULINIUS. *The Enigma of Egill: The Saga, the Viking Poet, and Snorri Sturluson*. Ithaca: Cornell University Press, 2014. All references to Icelandic authors follow the standard pattern of given name and patronymic, while all others follow the usual surname, given name style.
[3] I follow the standard edition, SIGURÐUR NORDAL (ed). *Egils saga Skalla-Grímssonar*. Íslenzk Fornrit 2. Reykjavík, Hið íslenzka fornritafélag, 1933. All references to *Egils saga* here refer to this edition and are listed by chapter and page number. All translations are mine unless otherwise noted.
[4] JÓN VIÐAR SIGURÐSSON. *Den Vennlige Vikingen: Vennskapets makt i Norge og på Island 900-1300*. Oslo, Pax, 2010.

Aiming to amend the mistake of his son, Brynjólfr sends an emissary to Þóra's brother, who wants her to return to their home, instead of accepting compensation and letting the marriage happen. Stubbornly, Bjǫrn refuses to let her go, and instead asks his father for a warship and a crew. Brynjólfr refuses, fearing that his son will cause more trouble, and instead gives him a merchant ship and orders him to head for Dublin to trade. He accepts, but (against his father's will) he brings Þóra with him to the sea. During the expedition they have bad weather, so the ship becomes damaged, and the traders stranded in Shetland with their cargo.

In the following chapter, the saga then tells that a ship came from Orkney with a message from king Haraldr for jarl Sigurðr of Orkney. It says that Bjǫrn Brynjólfsson was made an outlaw in Norway and that he must be killed;[5] the saga tells he also sent the same message to "the southern islands even up to Dublin". While in Shetland, Bjǫrn finally marries Þóra. They spend the winter there, but as soon as spring arrives, he prepares to leave, seemingly aiming for the newly-discovered Iceland, which was beyond the rule of the Norwegian king. The country is described as almost virgin and uninhabited.[6] Bjǫrn arrives at Borg and meets by chance the wealthy settler Skalla-Grímr ("Grímr the bald"), who happens to know his father Brynjólfr. Skalla-Grímr offers the group residence and help, and they stay there.

At the beginning of chapter thirty-four, the news of Bjǫrn's deeds reach Iceland. Questioned by Skalla-Grímr, Bjǫrn finally confesses he has married Þóra without her brother's agreement; the farmer becomes furious, reminding the newly wed man of his close friendship with Þórir. But his son, Þórólfr, and other people in the farm intercede, saying it is unfair to treat the guest in such a way. Somewhat appeased, Skalla-Grímr tells Þórólfr to deal with Bjǫrn himself.

Chapter thirty-five tells that during the summer, Þóra bears a daughter, Ásgerðr (who would be a central character in the later part of the saga).[7] Meanwhile, Þórólfr and Bjǫrn become good friends, and Skalla-Grímr's son persuades his father to send an offer of compensation to Þórir, and the farmer yields. Brynjólfr joins the offer Þórir agrees and pardons Bjǫrn. After another winter, Bjǫrn leaves for Norway with Þórólfr and Þóra, but they leave Ásgerðr to be fostered at Borg. The narrative ends with full reconciliation between Brýnjólfr, his son, and Þórir hersir.

[5] Full outlawry was a most severe punishment in the Norse legal world. On the matter, see WALGENBACH, Elizabeth. *Excommunication and Outlawry in the Legal World of Medieval Iceland.* Leiden, Brill, 2021, and POILVEZ, Marion. "Outlaws of the Northern Seas: a comparison in the Norse corpus" in *Northern Atlantic Islands and the Sea: Seascapes and Dreamscapes*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 97-112.
[6] *Sá þar til lands inn ekki nema boða eina og hafnleysur. Egils saga*, ch. 33, p. 86.
[7] On her role in the saga, see BRYNJA ÞORGEIRSDÓTTIR, "Emotions of a Vulnerable Viking: Negotiations of Masculinity in Egils saga" in *Masculinities in Old Norse Literature*, Cambridge, D. S. Brewer, 2020, pp. 147–63, in particular pp. 155-159.

It can be seen that the plot of the episode is rather simple. Conflict arises in Norway due to Bjǫrn's rejection of the will of both his father and (future) brother-in-law, who would normally have a say in the wedding of younger kin under their care.[8] Bjǫrn moves against the established rules of kinship and escapes the country with Þóra, angering both his own father and Þórir. They arrive in Shetland, where they do what they were unable to in Norway, this is, getting married. Threatened by the representatives of the Norwegian king as a law-breaker, Bjǫrn escapes further away to Iceland. Due to his kinship ties Skalla-Grímr both welcomes him and is infuriated by his actions, who risk draggin him into the conflict. But friendship from Þórólfr and the local opinion saves Bjǫrn, making Skalla-Grímr change his mind and support a settlement. By the combined efforts of the Icelanders and Brynjólfr, Þórir accepts and order is re-established, bringing back stable kinship and friendship ties between three families.

DIVERSE GEOGRAPHIES AROUND THE NORTHERN SEA

Spatiality is defined geographically, and it is threefold: Norway is at the same time where order exists and breaks down (and also, where is finally re-created). Shetland (and indirectly Orkney) appear as a place of both conflict and of actions against the established order. Finally, Iceland is an undefined, ambiguous place, a frontier of potential solutions but also of uncertain conditions. This is coherent with the first mention of these places in the saga:

> "And because of this tyranny [King Haraldr's] many men left the country and settled in many places, both east in Jamtland and Helsingland and Vestland, the Hebrides, Dublin shire, Ireland, Normandy in France, Caithness in Scotland, Orkney and Shetland, the Faeroes. And at that time, Iceland was found."[9]

The episode discussed here mentions several of these places: Iceland, the Hebrides, Shetland, Orkney and Dublin. All are presented as places of resettlement for Norse people, but only Iceland is presented as a completely new space.

By contrast, the Northern Isles, if ambiguous and uncertain, appear at least nominally as an extension of the Norwegian domain. It is hard to say how effective royal power was in them at the

[8] BANDLIEN, Bjørn. *Strategies of Passion: Love and Marriage in Medieval Iceland and Norway*. Turnhout: Brepols, 2005, in particular pp. 3-5. Further discussion of marriage in AGNES ARNÓRSDÓTTIR. *Property and virginity: The Christianization of Marriage in Medieval Iceland 1200-1600.* Aarhus, Aarhus University Press, 2010 and FRANK, Roberta. "Marriage in Twelfth- and Thirteenth-Century Iceland", *Viator* 4, 1973, pp. 473-484.

[9] *En af þessi áþján flýðu margir menn af landi á brott ok byggðusk þá margar auðnir víða, bæði austr í Jamtaland ok Helsingjaland ok Vestrlǫnd, Suðreyjar, Dyflinnar skiði, Írland, Normandí á Vallandi, Katanes á Skotlandi, Orkneyjar ok Hjaltland, Færeyjar. Ok í þann tíma fannsk Ísland. Egils saga,* ch. 4, p. 12.

time of composition of *Egla*, as sources for Orkney are scarce for the period between the years 1195 and 1267.[10] It is possible to imagine that the earl and bishop in Orkney were able to partly oppose and counterbalance the power of the royally-appointed sheriff, who was the main figure of authority in Shetland, which was under direct rule by the king. In any case, in *Egils saga*, the Northern Isles are a much less defined space than either monarchical Norway or the "new society" Iceland. They appear as a territory for adventure, even while not as clearly foreign as the lands in the Baltic or the Far North, but as more unpredictable and blurry than the rest of Britain, which is depicted as a land of kings and commerce. Finally, the sea serves as the narrative bridge and threshold, both connecting and dividing these geographical settings and their distinctive social and narrative possibilities, but it remains itself undefined.

LIMINALITY AND ITS ANTHROPOLOGICAL ROOTS

While undoubtedly this narrative is first and foremost a literary construction one of the many well-crafted pieces in a coherently structured saga, which can be understood as two separated, if parallel stories each focusing on a different generation of the same family[11]. I intend to analyse an episode in the first part (the "saga of Þórólfr") , relying primarily on anthropological theory.

In particular, I will assess the utility of the concept of liminality to understand the spatial and social dynamics of this scene. This concept, originally coined by the Dutch theorist Arnold Van Gennep in his work about the rites of passage, has to be understood as part of the broader effort of the Durkheimian sociological school to understand the roots of social order, especially in its links with religion. In its basic meaning, liminality refers to the state in which something (more frequently: someone) is in a transitional stage, after the separation from a certain institution/structure and before its reintegration into it. Moreover, it should be noted that Van Gennep was an odd figure in this milieu, as he was both in dialogue and holding some fundamental differences with the core members of Durkheim's circle, in particular by his refusal to adhere to a rigidly holistic social theory; which in some ways anticipate a subtler revaluation of individual agency by Mauss.[12]

The notion, as other notions coined by the French sociological school became foundational for social anthropology, in France, Britain and beyond. Their pioneering studies have strongly shaped

[10] WÆRDAHL, Randi. *The Incorporation and Integration of the King's Tributary Lands into the Norwegian Realm c. 1195-1397*. Leiden, Brill, 2011, p. 78.
[11] SØRENSEN, Jan. "Komposition og Værdiunivers i Egils saga", *Gripla* 4, 1980, pp. 260-272.
[12] See THOMASSEN, Bjørn. "The Hidden Battle that Shaped the History of Sociology: Arnold van Gennep contra Emile Durkheim". *The Journal of Classical Sociology* 16.2, 2016, pp. 173-195.

the study of such diverse topics as the division of labour, the sacred, sacrifice, and collective memory.[13] Durkheim and his disciples, as well as other functionalists, have been often criticised for a lack of interest in social conflict as a constitutive element of social order. The appropriation of the notions of the sociological school by later anthropologists applies also to the concept of liminality, which was adopted by the Mancunian anthropologist Victor Turner. The Manchester school is well-known for their emphasis in the analysis of situations of tension and conflict, and therefore the choice of the less-rigid anthropology of Van Gennep allows for a renewed appreciation of uncertainty and agency over pure function and determination.

In his classical *The Ritual Process*, discussed the main traits of liminality and identifies four main steps, building on Van Gennep's original characterization:[14]

1) Stripping off of pre-liminal and post-liminal attributes

2) Submissiveness and silence

3) "The neophyte in liminality must be a *tabula rasa,* a blank slate, on which is inscribed the knowledge and wisdom of the group, in those respects that pertain to the new status

4) Sexual continence, derived from a status of undifferentiation.

In other words, a person in a state of liminality is undefined and formless, yet it is ready to be inscribed with the new structural marks of existence during his or her reaggregation into the social structure. Liminality is not simple ambiguity, but it is a defined box of a lack of defining features in which someone is in a state of what Turner calls by the somewhat elusive notion of *communitas:*

> "the spontaneous, immediate, concrete nature of *communitas*, as opposed to the norm-governed, institutionalized, abstract nature of the social structure. Yet, *communitas* is made evident or accessible, so to speak, only through its juxtaposition to, or hybridization with, aspects of social structure."[15]

The limited, the transitional nature of liminality is thus constitutive of its character: "In rites de passage, men are released from structure into communitas only to return to structure revitalized

[13] BESNARD, Philippe. *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
[14] TURNER, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York, Aldine, 1995 [1969], pp. 102-104.
[15] *Ibíd*, p. 127.

by their experience of *communitas*".[16] In short, the concept refers to "a state of equality, comradeship, and common humanity, outside of normal social distinctions, roles, and hierarchies".[17].

LIMINALITY, *COMMUNITAS* AND OLD NORSE LITERATURE

Liminality has appeared somewhat frequently in Old Norse studies during the last few years,[18] much in the same way the aforementioned notions of collective memory and gift-giving did.[19] While indeed the concept is attractive, it should be noted that some studies does not use it in its technical sense but instead as a broad synonym for "marginal" and/or "ambiguous", in the (etymologically correct) sense of something "at the border". Moreover, it can be pointed out that Turner himself did not use it at all in his own analysis about Icelandic sagas.[20] I suspect that this suggests that liminal (in the sense of Turner-Van Gennep) does not apply easily to the saga world, at least without some important modification.

A core problem is that Turner was mostly thinking through his fieldwork in a structurally very different society, the Zambian Ndembu. They are a matrilineal hunter-gatherer village society, while medieval Iceland was an agrarian-pastoral society based on isolated farmsteads, with kinship defined bilaterally. Both kinship and economic ties thus work in very different ways in both groups. These traits are crucial for the episode under analysis, which focuses on the issues of a ritual of kinship through alliance, but where also certain economic ties (like trade and monetary atonement) play a significant role.

Moreover, a crucial element in liminal situations, *communitas*, seems to be absent in the saga world, and the four traits listed above do not seem to be common in ritualised behaviour present in the sagas. For example, the transition from (juvenile) single to (adult) married life was indeed

[16] *Ibid*, p. 129.
[17] OLAVESON, Tim. "Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner", *Dialectical Anthropology* 26, 2001, pp. 89–124, at p.93.
[18] Some recent examples are: SCHJØDT, Jens Peter. "Wilderness, Liminality, and the Other in Old Norse Myth and Cosmology", in *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies and Ideas of Wild Nature*, Boston-Berlin, De Gruyter, 2012, pp. 183-204; COLE, Richard. "Towards a Typology of Absence in Old Norse Literature", *Exemplaria* 28, 2016, pp. 137-160, and WOLF, Allison. "The Liminality of Loki", *Scandinavian-Canadian Studies* 27, 2020, pp. 107-113.
[19] Maussian gift-theory is in the background of studies such as VIÐAR PÁLSSON. *Language of Power: Feasting and Gift-Giving in Medieval Iceland and Its Sagas*. Ithaca, Cornell University Press, 2017, and JÓN VIÐAR SIGURÐSSON, op. cit. Halbwachsian theory is similarly important for the very recent wave of studies on memory, including a massive handbook (GLAUSER, Jürg, HERMANN, Pernille and MITCHELL, Stephen (eds.) *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies*. Berlin, De Gruyter, 2019), and a dossier in a specialised journal (see NYGAARD, Simon and TIROSH, Yoav, "Old Norse Studies and Collective Memory: An Introduction", *Scandinavian-Canadian Studies* 28, 2021, 25-35.)
[20] TURNER, Victor. "An anthropological approach to the Icelandic Saga", in *The translation of culture: Essays to E.E. Evans-Pritchard*, London, Routledge, 2001 [1971], pp. 349-374

ritualised, but it appears to work through an individual, case-by-case dynamic. This is expected in a society with ego-centred, bilateral kinship, which does not prescribe how and when people marry and who in strict way. Moreover, a major communal activity in saga literature, the feast (*veizla*), is highly structured, sexually and socially differentiated.[21] It reinforces social divisions and pre-established hierarchies in a way reminding readers of North American Potlatch or Papuan Moka,[22] rather than resembling the *communitas*-inducing levelling or inversion of the established order expected in, for example, the initiation rituals of the Ndembu or the *hain* rites of the Fuegian Selk'nam.[23]

Furthermore, in the Christian period when Egla was written, the prevalent unfocused and individualistic attitude of laymen during the main religious ritual, mass, is congruent with this lack of *communitas*, as they were expected to participate in the ritual primarily by attending physically, rather than emotionally. The emphasis on proper ritual gesture and action was sanctioned by theology, as "the liturgy had an automatic effect if it was performed in correct form**; the state of mind of those present was of secondary importance.**"[24]

Another example of the rejection of *communitas*-inducing behaviour can be clearly seen in the Eddaic poem *Hávamál*, which warns the audience of the dangers of acting improperly in feasts. For example:

> The wary guest, who comes to dine, stays silent but strains his ears: all smart men find things out for themselves.[25]
>
> A man shouldn´t clutch at a cup, but moderately drink his mead. He should be sparing of speech or shut up. No man will blame you if you go early to bed.[26]

[21] See VIÐAR PÁLSSON, op. cit.
[22] The bibliography on both types of feast is very extensive. The classic reference studies for each are CODERE, Helen, *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare*, 1792-1930, New York, J.J. Augustin, 1950 and STRATHERN, Andrew. *The Rope of Moka: Big-men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
[23] On the Hain, see CHAPMAN, Anne. *Drama and Power in a Hunting Society: The Selk'nam of Tierra Del Fuego*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 78-156.
[24] NEDKVITNE, Arnved. *Lay Belief in Norse Society 1000-1350*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2009, p. 95-96. Emphasis is mine). Nedkvitne also compares the situation between the central middle ages and the emotional description in the late-middle ages *Laurentius saga*, where the emotional response to mass is emphasized, but affirms this is limited to clerics.
[25] *Inn vari gestr, er til verðar kømr, / þunnu hljóði þegir; / eyrum hlýðir, en augum skoðar; / svá nýsisk fróðra hverr fyrir*. The poem is quoted from JÓNAS KRISTJÁNSSON and VÉSTEINN ÓLASSON (eds.), "Hávamál" In *Eddukvæði,* vol. I. Reykjavík, Hið íslenzka fornritafélag, 2014, p. 322-355. Stanza 7 at p. 323. The translations are taken from ORCHARD, Andy, *The Elder Edda*, London, Penguin, 2011.
[26] *Haldit maðr á keri, drekki þó at hófi mjǫð, / mæli þarft eða þegi; / ókynnis þess vár þik engi maðr, / at þú gangir snemma at sofa*. Ibíd., Stanza 19 at p. 325.

> He seems clever when he beats a retreat, a guest who mocks other guests; he can´t know clearly, making fun at a feast, if he is making a row among foes.[27]

It can thus be seen that feasts were not conceived as social places where rules were suspended to mark a passage between different states of being. Feasts were strictly under rules, and conviviality was highly structured and aimed (amongst other things) to reinforce established social hierarchies, as feasts tend to do in most societies where they are politically important; along those lines anthropologist Michael Dietler thus says that "feasts serve a variety of structural roles in the broader political economy. They create and maintain social relations that bind people together". [28] In my view, the inherent tension in the *veizlur* was not due to their suspension of normal social rules, but due to the competitive, ranked character of Icelandic feasting, at least as it is portrayed in the sagas.[29].

LIMINALITY AS UNCERTAINTY: THE NORTHERN ISLES

However, the aspect of chaos and uncertainty which permeates the representation of insular spaces in the analysed episode *Egils saga* is akin to an aspect of liminality, and the Northern Isles here appear literarily as transitional stages in the resolution of the case. A temporary life abroad as a place for the realization of a transitional instance (this resembles somewhat a rite of passage). The marriage between Bjǫrn and Þóra is also a source of tension and potential change of established order as much as of its reproduction, and in this it resembles Turner's idea of ritual, and specially the liminal stage, as it is creative and potentially revolutionary for the established structure: Bjǫrn simply refuses to obey the custom by which men require the agreement of the bride's closest relative (usually the father or a brother) to marry her[30]. The issue of what constitutes a legitimate marriage is of crucial importance in *Egils saga*, as illustrated by the disputes about Ásgerðr's inheritance (in the later part of the saga),[31] and the wedding of Hilðiríðr (in the earlier).[32] Moreover, it also serves in the narrative

[27] *Fróðr þykkisk, sá er flótta tekr, /gestr at gest hæðinn; / veita gorla, sá er um verði glissir, þótt hann með grǫmum glami*. Ibíd., Stanza 31 at p. 328.
[28] DIETLER, Michael. "Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics and Power in African Contexts" in *Feasts: Archæological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power, Washington & London,* Smithsonian Institution Press, pp. 65-114, on pp. 68-69.
[29] A good discussion on competitive feasts, emphasizing archaeological evidence, is ZORI, David et al. "Feasting in Viking Age Iceland: sustaining a chiefly political economy in a marginal environment", *Antiquity* 87, 2013, pp. 150–165. By contrast, VIÐAR PÁLSSON, op. cit., thinks of feasts as essentially displaying and communicating pre-existing social ties, at least as depicted in most written sources. *Egils saga* shows that ranking is a major issue creating tension in feasts, and it includes several episodes of feasts degenerating into bloody conflicts.
[30] This might be historically related to the long and complex process of transition in the ideas about marriage in Iceland from family consent to individual mutual consent (as proposed by Church doctrine). See AGNES ARNÓRSDÓTTIR, op. cit., pp. 63-112.
[31] *Egils saga*, ch. 56, p. 153.
[32] *Egils saga*, ch. 9, p. 26.

to illustrate how, beyond the rule of royal authority, ritual and custom may not work as expected, at least until a new force of order emerges to restore them.

The Northern Isles appear indeed liminal in the sense of frontier-like, as they appear to be both nominally inside but practically outside of the effective reach of Norwegian political power. This might be related to the nature of kingship in Norway, which diminished drastically once the (itinerant) king was not effectively present.[33] Bjǫrn acts subvert the structure of kinship, of custom, and of law. However, he does not challenge the structure where it is strongest (in Norway), but in a place where he does not need to directly oppose the structure to succeed, simply because the structure is no longer present.

ICELAND, AND REAGGREGATION: A NEW OLD ORDER

Reaggregation, the last step of transition from liminality back to structure, is here realised by the effort of Icelanders. I have argued elsewhere that one of the core ideological messages of *Egla* is that the *mýramenn*[34]. These, the family of descendants of Skalla-Grímr is in the saga presented as a source of a new authority, both similar and distinct from the Norwegian authority structures of the *hersir*, the *lendir menn* and the monarch, grounded on the notion of "founding father" settlement.[35]

In this episode, Skalla-Grímr plays his part accordingly: in the still unstructured, "new world" of Iceland,[36] he acts (grudgingly as his personality demands). He pragmatically but authoritatively delegates the task of dealing with Bjǫrn to his son Þórólfr, and thus promotes a peaceful settlement. The agreement is enacted through a culturally accepted response to conflict: the offer of compensation and the use of friendship and kinship ties to mediate in inter-family conflicts. Therefore, the *mýramenn* ancestors here play a role very similar to that of arbitrators in a classical feud, and thus promote a brokered return to normality, towards what a Turnerian would label structure.[37] As unexpected participants in a misconducted ritual of marriage, which should have been limited to the families of groom and bride, Skalla-Grímr and his people take advantage of the uncertainties of the

[33] ORNING, Hans Jacob. *Unpredictability and Presence: Norwegian Kingship in the High Middle Ages.* Leiden, Brill, 2008. The transition towards more structured Statehood is discussed in detail in BAGGE, Sverre. *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State Formation in Norway c.900-1350*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2009.
[34] "Men of the swamps", referring to the area of western Iceland named *Mýrar* (meaning "moors, swampland") which is central to the settlement claimed by Skalla-Grímr.
[35] BARREIRO, Santiago. "Genealogy, Labour and Land: The Settlement of the *Mýramenn* in *Egils saga*", *Networks and Neighbours* 3.1, 2015, pp. 22-44.
[36] On the view of Iceland as a new society, see BYOCK, Jesse. *Viking Age Iceland*. London, Penguin, 2001, pp. 81-98.
[37] The best overview of Icelandic feud dynamics is HELGI ÞORLÁKSSON, "Hvað er blóðhefnd?" in *Sagnaþing: helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. Apríl 1994*. Reykjavík, Íslenska bókmenntafélag, 1994, pp. 389-414.

case, but also of the margin of decision-making given by their new, virgin country, to solve the transitional crisis smoothly, restoring the traditional order, but with Iceland as a source of order, rather than Norway. And, at the same time, they give a memorable backstory for one of the major feminine characters of the saga, and a main ancestral figure of the *mýramenm* themselves.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

FABRICATING REALITY: KRISTNI SAGA'S HISTORICAL NARRATIVE AND THE CONSTRUCTION OF ICELAND'S CHRISTIANIZATION

FABRICANDO A REALIDADE: A NARRATIVA HISTÓRICA DE KRISTNI SAGA E A CONSTRUÇÃO DA CRISTIANIZAÇÃO DA ISLÂNDIA

LUKAS GABRIEL GRZYBOWSKI

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

ABSTRACT

This paper discusses the Christianization of Iceland as presented in one of the main sources about this event, the *Kristni saga*. It presents an overview of modern scholarship regarding this theme and demonstrates how it relates to Old Norse narratives, especially Icelandic sagas. It then discusses the issue of how narratives and discourses construct and frame reality and how this influences what can be said regarding past experiences. Taking these reflections into consideration, it proposes a new interpretation of *Kristni saga*'s narratives of missionary activities before the general agreement to change religious practices in the *alþingi* of the year 999/1000. It concludes by showing how the author of *Kristni saga* not only presents an agenda to be discarded by the modern historian pursuing information on past events but constitutes reality itself as it determines what can be informed about the past.

KEYWORDS: CHRISTIANIZATION OF ICELAND; KRISTNI SAGA; DISCURSIVE CONSTRUCTION OF REALITY.

RESUMO

Este artigo discute a cristianização da Islândia conforme apresentada em uma das principais fontes sobre esse evento, a *Kristni saga*. Ele apresenta uma visão geral da pesquisa moderna sobre esse tema e demonstra como ela se relaciona com narrativas em Nórdico Antigo, especialmente as sagas islandesas. Em seguida, ele discute a questão de como as narrativas e discursos constroem e moldam a realidade, influenciando o que pode ser dito sobre experiências passadas. Considerando essas reflexões, o artigo então propõe uma nova interpretação das narrativas da *Kristni saga* sobre atividades missionárias antes do acordo geral para mudança nas práticas religiosas no alþingi dos anos 999/1000. O artigo conclui demonstrando como o autor da Kristni saga não apenas apresenta uma agenda a ser descartada pelo historiador moderno em busca de informações sobre eventos passados, mas constitui a própria realidade ao determinar o que pode ser informado sobre o passado.

PALAVRAS-CHAVE: CRISTIANIZAÇÃO DA ISLÂNDIA; KRISTNI SAGA; CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA REALIDADE.

One of the episodes within the extensive tradition of conversions passed down by medieval narratives is undoubtedly the conversion of Iceland around the turn of the first millennium A.D. This conversion stands out from other conversion processes depicted in medieval narratives as it presents itself as 'peaceful and consensual.'[1] Unlike more or less contemporary conversion experiences, such as those of the Norwegians, Danes, and Slavs, the Icelandic case does not seem to exhibit, at first glance, a coercive element on one hand, nor a radical restructuring of the political organization on the other. This places the Icelandic case in a unique position regarding the conversion process when compared to other experiences reported in the medieval period, both prior and subsequent.

Since at least the conversion of the Franks to Catholicism, through their wars with the Saxons, followed by the Saxons' conflicts with the Danes and Slavs, extending to the conversion of the Baltic peoples at the end of the medieval era, the expansion of Christianity has been notably associated with policies of conquest, territorial expansion, and subversion of the socio-political orders in European territories, leading to profound changes in sociocultural organization methods. This culminated in the emergence, by the end of the Middle Ages, of an ethnic, cultural, and political configuration whose echoes are still observed today in the context of the old continent.

Therefore, it is not surprising that the conversion of Iceland between the years 999 and 1000 A.D. has been especially commented upon and investigated by specialists in historical and religious studies. It stands out as a profoundly different kind of experience, since most narratives, both medieval and modern, tend to stress how Icelanders adopted Christianity through common agreement at a General Assembly rather than through fighting and overthrowing previous societal, religious, and cultural standards.

In the context of modern historiography, established in the early 19th century in the European cultural sphere, the first significant work to address the issue of the conversion of Scandinavia, and within it, Iceland, from the Germanic-characteristic paganism to Christianity during the Middle Ages, was Peter Frederik Suhm's work titled *'Hvorfor den christne Lære fortrængte Odins*' published in 1798.[2] Suhm's work stands out in its time for seeking an explanation for the conversion of Scandinavia in the Middle Ages that diverged from the explanatory schemes prevalent at the time,

[1] JOCHENS, Jenny, Late and Peaceful: Iceland's Conversion Through Arbitration in 1000 *Speculum* 74, no. 3 (1999), https://doi.org/10.2307/2886763.
[2] SUHM, Peter F., *Suhmiana*, ed. NYERUP, Rasmus, Kammerherre og Kongelig Historiographes Peter Friderich Suhms samlede Skrifter 16 (Kjøbenhavn: Poulsen, 1799) See also LJUNGBERG, Helge, *Die Nordische Religion Und Das Christentum*: *Studien Über Den Nordischen Religionswechsel Zur Wirkingerzeit* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1940) and KUPFERSCHMIED, Irene R., *Untersuchungen Zur Literarischen Gestalt Der Kristni Saga,* Münchner nordistische Studien Band 3 (München: Herbert Utz Verlag, 2009).

which frequently referred to a notion of the superiority of the Christian religion over the practices of Scandinavian paganism.

P. F. Suhm, on the other hand, suggests in his conclusion that the crucial factor for the adoption of Christianity by the Scandinavian populations during the medieval period was directly linked to the association of elites, especially the royal powers undergoing a period of organization and centralization, with the Christian religion.[3] According to Helge Ljungberg, Suhm's great merit was to incorporate an element of rationality guided by Enlightenment principles (of which Suhm was an adherent) to produce his interpretation of the process of the conversion of Scandinavia.[4]

In the second volume of his work *'Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume, in ihrem geschichtlichen Verlaufe quellenmäßig geschildert*,'[5] published in 1856, Konrad Maurer presents a comprehensive investigation into the institutional conditions for the conversion of the Scandinavian peoples during the Middle Ages, drawing partly on the preceding works of P. F. Suhm. He suggests, at times, the strong appeal that the institutionalization of the Christian religion might have exerted on the pagan Scandinavians. Maurer also introduces a notion in his investigations, the echoes of which are still observed in the exploration of this theme today: the discrepancy that hypothetically existed between a real conversion—meaning an actual change in the religious perspectives of adherents of the new religion—and a merely formal conversion, concerning ritual procedures and public declarations of religious adherence.[6]

Through this distinction, Konrad Maurer speculates about an internal versus an external conversion, a subjective transformation versus an objective one. According to Ljungberg[7], Maurer also played a fundamental role in distinguishing between a 'high' religion, which is institutional and theological, and a 'low' religion, linked to superstitions and everyday rites. In this sense, he took the initial steps toward a conception of the religious and ecclesiastical history of medieval Scandinavia focused on discussing continuities and ruptures in the realm of religious practices, contrasting institutional ruptures or the 'high' religion with ritualistic continuities linked to the 'low' religion.

[3] SUHM, Peter F., *Suhmiana*, ed. NYERUP, Rasmus, Kammerherre og Kongelig Historiographes Peter Friderich Suhms samlede Skrifter 16 (Kjøbenhavn: Poulsen, 1799), 167ff.
[4] LJUNGBERG, Helge, *Die Nordische Religion Und Das Christentum*: *Studien Über Den Nordischen Religionswechsel Zur Wirkingerzeit* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1940), 2.
[5] MAURER, Konrad von, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthume*: *In ihrem geschichtlichen Verlaufe quellenmässig geschildert* (München: Kaiser, 1856), Band 2.
[6] MAURER, Konrad von, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthume*: *In ihrem geschichtlichen Verlaufe quellenmässig geschildert* (München: Kaiser, 1856), Band 2, 327ff., 392ff.
[7] LJUNGBERG, Helge, *Die Nordische Religion Und Das Christentum*: *Studien Über Den Nordischen Religionswechsel Zur Wirkingerzeit* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1940), 5.

Until the end of the 19th century, there was a tendency to analyze the process of religious change through an institutional prism. However, in Maurer's work, one can already discern the germ of the questions and problems that would characterize the investigation of the religious practices of transitional medieval Scandinavia in the subsequent centuries. Particularly, the interrelationship between elements of paganism and Christianity—both concerning ritual practices and in terms of mythologies, possible associations, and interferences between the current religious perspectives — becomes the focal point of attention in investigations of this period. Even though sometimes with diametrically opposed perspectives, this is the direction in which the investigations of Axel Olrik[8], Vilhelm Grønbech[9], Fredrik Paasche[10], among others, are presented.

Concurrently, and primarily stemming from Maurer's notion of continuity in ritual practices within the so-called 'low' religion, studies within Germanic studies, linked to the ideals of pan-Germanism and Nazi fascism, rapidly developed towards a controversial exploration of the Scandinavian religious past. This exploration was marked by a combative opposition between an imagined purity of Germanic mythology and ritual against an invader and corruptor perceived as Roman/Mediterranean and above all, Semitic/Judaic. *'Midgards Untergang'*[11] by Bernhard Kummer, published in 1927, somewhat inaugurates this trend that would dominate investigations in the field of Nordic religions until the late 1940s in Central Europe.

As a contrast and somewhat independently from the debates presented thus far, we find the work of Helge Ljungberg, *'Den nordiska religionen och kristendomen: Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden*,'[12] published in 1938. With Ljungberg, for the first time, there is an investigation that seeks to comprehend the psychological mechanisms behind the religious change occurring in medieval Scandinavia. Influenced by new historiographic trends aiming for greater interdisciplinary approaches among historical studies, sociology, and psychoanalysis, Ljungberg shifts attention away from the institutional and essentially formal aspects that had hitherto characterized the discussion. Instead, he brings forth elements tied to psychology, mentalities, and the realm of intellectual history as the focus of his discussion on the conversion of Scandinavia.

[8] OLRIK, Axel, *Nordisk Aandsliv I Vikingetid Og Tidlig Middelalder* (København och Kristiania, 1907).
[9] GRØNBECH, Vilhelm P., *Religionsskiftet I Norden,* Religionshistoriske smaaskrifter (Kjøbenhavn og Kristiania: Gyldendalske boghandel, Nordisk forlag, 1913).
[10] PAASCHE, Fredrik, *Kristendom Og Kvad*: *En Studie I Norrøn Middelalder* (Kristiania: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard); Det Mallingske Bogtrykkeri, 1914).
[11] KUMMER, Bernhard, *Midgards Untergang*: *Germanischer Kult Und Glaube in Den Letzten Heidnischen Jahrhunderten,* Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig 2. Reihe 7 (Leipzig: Pfeiffer, 1927).
[12] LJUNGBERG, Helge, *Die Nordische Religion Und Das Christentum*: *Studien Über Den Nordischen Religionswechsel Zur Wirkingerzeit* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1940).

Examining academic production until the mid-20th century reveals a strong inclination towards prioritizing textual sources, especially sagas and skaldic poetry, in shaping interpretations of Iceland's Christianization. However, this was often done without a careful consideration of the inherent literary nature of these textual sources. Consequently, the content of these narratives was frequently taken at face value, and works from diverse contours and contexts were amalgamated in interpretations to support the narrative concerning the historical process under analysis. While this approach had its merits in acquiring fundamental knowledge for understanding the historical dimensions of Iceland's conversion and Christianization—particularly in light of new reflections introduced by structural linguistics and structuralism in general—upon closer scrutiny of the textual interrelationships and interdependencies of the materials investigated, its procedures tend to reveal weaknesses.

Within this context emerged two new approaches to the religious phenomenon in the medieval Scandinavian context. On one hand, there was the incorporation of new methods for selection and analysis of textual materials relating to both conversion and preceding religious practices. Without these, the interpretative framework remains incomplete. Researchers like Dag Strømbäck[13] shifted focus towards considering the Christianization and conversion of Iceland in textual documents through the lens of intertextuality, textual genealogies, and issues of transmission and circulation of written documents. On the other hand, archaeology underwent a significant restructuring in its methods and practices, aiming to distance itself from dependence on textual information to signify its findings. Olaf Olsen's investigation concerning the continuity of cultic spaces, as seen in '*Hørg, hov og kirke*,'[14] is significant in this regard.

Contrary to historical and archaeological perspectives that previously posited continuity in spaces of ritual practices between the pre-Christianization period and the subsequent era where the formations of parishes and their physical structures were observed, Olsen concludes that there are no archaeological indications supporting such continuities. These purported continuities seem more to be a construction of narratives seeking legitimization of new power spaces by referencing their antiquity.

Writing in the mid-1990s, Orri Vésteinsson incorporates contributions from various fields of study—archaeology, literary and linguistic studies, and historical studies—to offer a new interpretation of Iceland's conversion and Christianization. His approaches and scope have become

[13] STRÖMBÄCK, Dag, *The Conversion of Iceland*: *A Survey,* Text series / Viking Society for Northern Research 6 (London: Viking Society of Northern Research, 1975).
[14] OLSEN, Olaf, *Hørg, Hov Og Kirke*: *Historiske Og Arkaeologiske Vikingetidsstudier* (København: (Luno), 1966).

characteristic of investigations on the subject since then. At the outset of his work, Vésteinsson states his intention not to understand a singular aspect of Icelandic historical experience—the conversion and Christianization—but rather the process of forming Iceland itself as a social, cultural, and political space. He approaches this formation through the lens of the institutionalization of Christianity on the North Atlantic Island. His study introduces themes valued in current historiography, such as identity formation, the significance of spaces and powers, and, overall, an approach largely rooted in a deliberate attention to subjective elements of historical experience.

According to Vésteinsson, "there is another dimension to this approach. It is the question of what defines a Christian society, a question most students of Christian missions and conversions must sooner or later grapple with."[15] In this article, we start from the same question, although the paths taken in the investigation diverge from the analysis of ecclesiastical institutionalization employed by Vésteinsson to address this inquiry.

Focused on the discourses presented in narratives of Iceland's conversion and Christianization in the Middle Ages, this investigation examines how these discourses, as social practices, not only describe an objective reality grasped through experience and transmitted by tradition but actually construct past realities discursively. They establish the narrative content guiding interpretative models or patterns available for historiographical investigation. In this sense, the investigation moves away from the perspective that views the source text as a repository of objective information about the past and begins to observe it as a subjective construction, inherently intentional, and therefore not exempt in the process of gathering, organizing, producing, and reproducing knowledge about the experience.

Thus, the text is a product of its author or compiler and does not exist independently of them. The information contained in the text is what the author chose to convey. Simultaneously, the absent information is also their choice. Therefore, the author is an active participant in the composition process of the source document and should be analyzed alongside the information provided. The past accessible to the modern historian, from this perspective, is the past that the source's author chose to grant access to their (hypothetical) contemporary reader. More than a vehicle of information, it is a filter, a prism determining which elements and how they will be transmitted.

Moreover, it is necessary here to emphasize that the author's choice and agenda do not solely consist of clearly defined intentions for that same author. When composing the narrative, besides their deliberate objectives, the author is also constrained by a series of factors that form the horizon of possibilities for their apprehension of the world. Departing from the conceptual universe available to

[15] VÉSTEINSSON, Orri, *Christianization of Iceland, the* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 2.

them, the author interprets and gives meaning to the world surrounding them. Following Arthur Schopenhauer's line of thought, as the author creates the narrative about experience, in representation, the author effectively creates the world for themselves. This process occurs within the realm of conceptualization and signification of phenomenal experiences, the only ones accessible to the mind, shaping them in will and expressing them in the representation of the world. For the German philosopher:

> "'Die Welt ist meine Vorstellung:' – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektirte abstrakte Bewußtsein bringen kann: und thut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist."[16]

Considering, therefore, the world and experience from this perspective, as well as the information that can be offered about both, it becomes evident that the text-document bearing witness to the past is not merely a representation itself, but indeed a representation of another representation. Hence, new challenges are imposed on researchers for the interpretation of materials related to human experience.

To a large extent, albeit indirectly, the underlying reflections of Schopenhauer's thought resurface in sociology and cultural theory in the second half of the 20th century, where significant influence has been imparted on the study of history, especially concerning religious phenomena and religious practices. In the field of sociology, a seminal contribution in this direction is from Peter Berger and Thomas Luckmann in their work 'The Social Construction of Reality.'[17] As Dreher discusses in his article regarding constructivism, the trend initiated by the Austrian and Slovenian sociologists:

> 'Berger and Luckmann describe the task of the sociology of knowledge as the study of the social construction of reality; to be more precise, as the analysis of the social construction of the world within the dialectical relationship of objective and subjective reality. Departing from but reaching far beyond Alfred Schutz's phenomenologically oriented sociology, they establish a sociological theory with the potential to bridge the gap between subjectivism and objectivism.'[18]

[16] SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt Als Wille Und Vorstellung*, 3., verbesserte und beträchtlich vermehrte Aufl., Hauptwerke der grossen Denker (Paderborn: Voltmedia, 2005), 27.
[17] BERGER, Peter L. and LUCKMANN, Thomas, *The Social Construction of Reality*: *A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1990, 1966).
[18] DREHER, Jochen, The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu *Cultural Sociology* 10, no. 1 (2016): 54, https://doi.org/10.1177/1749975515615623.

It is observed, therefore, that according to the propositions of these sociologists, there is an alignment with those of Schopenhauer, as they direct their attention to the dialectical relationship between the objective and the subjective in constructing the reality of the world. Indeed, for Berger and Luckmann, this dialectic stems from a materialistic conception of sociology that was previously prevalent, notably departing from it to incorporate subjectivity as a constituent element of the notion of reality. Here, they distance themselves from the German idealist philosopher, for whom reality properly exists within the will and therefore exists before all experience and representation, which constitute the phenomenal world.

The contribution of Berger and Luckmann, therefore, lies primarily in the amalgamation of the phenomenological element with the materialist, enabling a more effective analysis of material reality by incorporating subjective elements into the constitution of the meanings of the experiential phenomenal world. For the historian, this represents a fundamental contribution, offering pathways to address the gap between experimental reality and the narrative (or representation) of this reality fixed in the text-document.

Bringing these reflections closer to the field of historical investigation, we encounter the work of Jan Assmann and Aleida Assmann concerning the notion of cultural memory. In his book "Das kulturelle Gedächtnis,"[19] Jan Assmann starts from the notion of *konnektive Struktur*, which "*bindet den Menschen an den Mitmenschen dadurch, daß sie als 'symbolische Sinnwelt' (Berger/Luckmann) Einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum bildet, der durch seine bindende und verbindliche Kraft Vertrauen und Orientierung stiftet*".[20] Therefore, the idea of cultural memory, which serves as a guiding element for the collective actions of cultural groups and confers identity upon them through mechanisms linked to experience, expectations, and collective action spaces, closely resonates with Berger and Luckmann's notion of the social construction of reality. Indeed, Assmann's argument points towards a collective and deliberate effort in the construction of memories that sustain the socio-cultural cohesion of specific groups. According to the author, "*bei der Erinnerungskultur [...] handelt es sich um die Einhaltung einer sozialen Verpflichtung. Sie ist auf die Gruppe bezogen. Hier geht es um die Frage: 'Was dürfen wir nicht vergessen?'*"[21]. And further, in a

[19] ASSMANN, Jan, *Das Kulturelle Gedächtnis*: *Schrift, Erinnerung Und Politische Identität in Frühen Hochkulturen*, 8. Aufl., C.-H.-Beck Paperback 1307 (München: C.H. Beck, 2018).
[20] ASSMANN, Jan, *Das Kulturelle Gedächtnis*: *Schrift, Erinnerung Und Politische Identität in Frühen Hochkulturen*, 8. Aufl., C.-H.-Beck Paperback 1307 (München: C.H. Beck, 2018), 16.
[21] ASSMANN, Jan, *Das Kulturelle Gedächtnis*: *Schrift, Erinnerung Und Politische Identität in Frühen Hochkulturen*, 8. Aufl., C.-H.-Beck Paperback 1307 (München: C.H. Beck, 2018), 30.

more subsumed manner, "*Erinnerungskultur hat es mit 'Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet', zu tun*".[22]

Based on Assmann's thoughts, a "culture of remembrance" aims to establish the necessary identification criteria for organizing the future, planning, and hope, and therefore, it primarily relies on "forms of reference to the past." According to him, "*die Vergangenheit [...] entsteht überhaupt erst dadurch, daß man sich auf sie bezieht*"[23], suggesting that the past, as a guiding element for actions in time, only appears on the human horizon when experience is referenced through time consciousness. Thus, in seeking to establish a form of control over actions in time through planning and hope for a specific outcome, it becomes necessary to grasp the notion of temporality in consciousness. This ensures that the past, yesterday, is preserved from oblivion, as an intangible experience, by constantly being made present through referencing the past within consciousness. The past constructed through this process directly and indirectly influences the socio-cultural context of societies. Consequently, it does not represent the past itself but rather the past desired or imagined to be. Narratives about the past serve as vehicles through which this desired past is formed.

This intricate process of constructing historical narratives is explored in this article using a text-document that narrates the Christianization process in medieval Iceland. It characterizes one of the central narratives in Icelandic identity promotion during the period following Christianization and amidst the crisis during the Sturlungar era, which resulted in the effective loss of Iceland's purportedly independent status as a North Atlantic island, leading to its submission to the Norwegian crown initially and later to the Danish crown, until the 20th century. The *Kristni saga*, the narrative analyzed in this investigation, stands out as privileged material for discussing the construction of a socio-cultural Christian identity in Iceland, echoes of which can still be recognized in historiography to this day.

THE *KRISTNI SAGA:*

The Kristni saga, or the Saga of the Christianization, is a narrative composed in Old Icelandic, possibly between the first half of the 13th century and the beginning of the 14th century. This narrative survives only in a manuscript fragment dated from 1306-10, produced by Haukr Erlendsson (1260-1334), known as Hauksbók. In this manuscript, Haukr created his own version (autograph) of

[22] ASSMANN, Jan, *Das Kulturelle Gedächtnis*: *Schrift, Erinnerung Und Politische Identität in Frühen Hochkulturen*, 8. Aufl., C.-H.-Beck Paperback 1307 (München: C.H. Beck, 2018), 30.
[23] ASSMANN, Jan, *Das Kulturelle Gedächtnis*: *Schrift, Erinnerung Und Politische Identität in Frühen Hochkulturen*, 8. Aufl., C.-H.-Beck Paperback 1307 (München: C.H. Beck, 2018), 31.

Landnámabók, an account of land-taking in Iceland, which includes the narrative of Christianization. However, the surviving fragment extends only from Chapter V to Chapter XV of a work that originally comprised eighteen chapters, as deduced from a copy made in the 17th century by Jón Erlendsson, containing all the chapters. The origin of the narrative itself is controversial. While early investigations tended to view Haukr Erlendsson as the composer of the text in the early 14th century, later studies convincingly presented the thesis that Haukr probably encountered the narrative, or a form of it, among the documents he used in composing his work.[24] Irene Kupferschmied points out that the authorship of the Kristni saga remains undetermined, as none of the hypotheses raised so far has proven convincingly definitive. The author shows that besides Haukr Erlendsson, possible authors considered have been Sturla Þorðarson (+1284), his contemporary Styrmir Kárason (author of a version of Landnámabók, now lost), or even Oddr Snorrason.[25] Given the persisting debate, this work follows the stance (not uncontested) of the saga's editor in its most recent version in the Íslenzk Fornrit collection. In this case, as stated by Sigurgeir Steingrímsson, *höfundur sögunnar er óþekktur*[26] — the author of the saga is unknown.

Despite the undetermined authorship, it is possible to acquire a series of insights into the composition of the work as it presents itself to us currently. This understanding provides better comprehension of its contextual writing, the author's intentions, and the possible objectives of the narrative in its connection with the Icelandic literary universe of the 13th and 14th centuries. This comprehension is partly achieved through an analysis of the intertextualities resulting from the author of *Kristni saga* employing other available texts during the narrative's composition, which have survived over time and are accessible for contemporary researchers to investigate the choices and forms through which these diverse texts engage with each other.

Moreover, significant information about the composition of the work can be gleaned from the text itself. This approach refrains from considering the text as a mere transposition from the universe of experience to the narrative universe. Instead, it acknowledges the text as a reformulation or an effective construction of a universe within the narrative that may or may not have a more or less direct connection with experience.

Regarding the specific historiographical narrative, considering both the objective parameters — the author's choices concerning the available material at the time of composition — and subjective

[24] GRØNLIE, Siân, ed., *Íslendingabók. Kristni Saga.*: *The Book of the Icelanders, the Story of the Conversion,* Text series / Viking Society for Northern Research 18 (London: Viking Soc. for Northern Research, 2006), xxxiiff.
[25] KUPFERSCHMIED, Irene R., *Untersuchungen Zur Literarischen Gestalt Der Kristni Saga,* Münchner nordistische Studien Band 3 (München: Herbert Utz Verlag, 2009), 45ff.
[26] STEINGRÍMSSON, Sigurgeir, Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 1:clv.

aspects — as Skinner asserts, understanding 'what the author intended to achieve when doing what was done,'[27] since writing a historiographical text is, indeed, an act — permits an insight into how an author, through their text, irrespective of their identity, constructed a discursive 'reality' of the past. This constructed 'reality' eventually crystallized narratively as 'history' in subsequent investigations on the subject.

Before delving into the analysis of Kristni saga, it's crucial to outline certain parameters defining the contextual structure of the work to be examined. Two of these parameters have already been indicated: the uncertainty regarding the authorship of the work and its possible composition date in the first half of the 13th century.[28] In addition to these, it's essential to highlight that *Kristni saga* is undeniably a compilation of materials concerning the Christianization of Iceland, drawn from other works composed slightly before the *Kristni saga* itself. In this context, there is a consensus on the significance of *Íslendingabók* — the Book of Icelanders — narrating the history of Iceland's discovery and colonization by Scandinavians from the 9th century, its initial socio-political organization, Christianization, and the early years under ecclesiastical tutelage, particularly emphasizing legal and tax-related issues. Another significant text is a *Óláfs saga Tryggvasonar*, recounting the story of the Norwegian king Óláfr Tryggvason. However, discussions persist about which version of these works was used by the author of *Kristni saga*.

Regarding *Íslendingabók*, debates linger on whether the utilized version was the surviving version to this day, an allegedly abbreviated version, or the first version of the work, also named *Íslendingabók*, mentioned by Ari Þorgilsson in the surviving text's introduction, which is believed to have been more extensive than the one that reached us. Despite speculation in this regard, both works likely originated from the same author, differing only in their length and detail.[29]

The scenario surrounding the history of Óláfr Tryggvason is more intricate. Óláfr Tryggvason is certainly one of the characters with the most abundant stories and variations regarding his deeds, being among the first to have narratives composed in Iceland. In the sixth chapter of *Kristni saga,* the

[27] Cf. "The fundamental reason is that, if we wish to understand any such text, we must be able to give an account not merely of the meaning of what was said, but also of what the writer in question may have meant by saying what was said. A study that focuses exclusively on what a writer said about some given doctrine will not only be inadequate, but may in some cases be positively misleading as a guide to what the writer in question may have intended or meant." SKINNER, Quentin, Meaning and Understanding in the History of Ideas; in *Visions of Politics*, ed. SKINNER, Quentin (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 79.
[28] KUPFERSCHMIED, Irene R., *Untersuchungen Zur Literarischen Gestalt Der Kristni Saga,* Münchner nordistische Studien Band 3 (München: Herbert Utz Verlag, 2009), 46.
[29] Cf. KUPFERSCHMIED, Irene R., *Untersuchungen Zur Literarischen Gestalt Der Kristni Saga,* Münchner nordistische Studien Band 3 (München: Herbert Utz Verlag, 2009), 20–47; GRØNLIE, Siân, ed., *Íslendingabók. Kristni Saga.*: *The Book of the Icelanders, the Story of the Conversion,* Text series / Viking Society for Northern Research 18 (London: Viking Soc. for Northern Research, 2006), xxxii–xxxv.

author refers to a certain 'saga of Óláfr Tryggvason,' yet it isn't evident to which known version this indication pertains. According to the *Kristni saga* author in the aforementioned excerpt, "*Óláfr konungr fór af Írlandi ok austr í Hólmgarð, en ór Hólmgarði til Nóregs, sem ritat er í sögu hans, ok bauð þar kristni allri alþýðu*."[30] Therefore, it's understood that the author of Kristni saga consulted and likely had at hand a version of the saga of the Norwegian king. However, the issue arises concerning which among the many narratives was used, given that there isn't a direct copy of the known texts, and the information inserted appears in many of the sagas of Óláfr Tryggvason. This predicament becomes even more complex due to the impossibility of precisely dating the composition of the text, whose variation places *Kristni saga* in potential contact with all available variants of the narrative of the Norwegian king in the second half of the 13th century and the beginning of the 14th.

Added to these philological and codicological problems is the very nature of the *Kristni saga* text, which has been interpreted in various ways over the centuries. Starting from the designation appearing in Jón Erlendsson's copy, one comprehends that the text should be identified as a saga, a term that in modern language, although derived from Old Norse, does not always carry the same meaning as employed by medieval authors. Associated with the Old Icelandic verb *segja* — to speak, say, narrate, inform — in its past participle form, the term can be aptly translated simply as a story, in its broad sense, or a narrative, neither of which necessarily entails the idea of an epic narrative as the term assumes in modern language.

Simultaneously, *saga/sögur* refers to a specific type of narrative that evolved as a literary genre in Iceland from the 12th century. As such, it brings forth aesthetic, thematic, and literary characteristics closely related to the context of its production and circulation in the late medieval period. The significance of this literary genre for understanding and investigating the Middle Ages in Scandinavia, especially in Iceland, is immense. The temporal framework within which the 'sagas of Icelanders' — *Íslendingasögur* — operate is commonly referred to by specialists as the 'saga age' — *söguöld* — a period roughly between the years 930 and 1030 AD. This era marked the initial phase of socio-political organization within the Icelandic community following the colonization of the North Atlantic island. However, it's essential to bear in mind that not every Icelandic saga constitutes an *Íslendingasögur,* a saga of Icelanders, which is a narrower set comprising approximately forty texts within a literary universe that also encompasses sagas of kings — *konungasögur* — sagas of contemporary themes — *samtíðarsögur* — legendary sagas — *fornaldarsögur* — chivalric sagas — *riddarasögur* — hagiographic and episcopal sagas — *heilagra manna sögur* and *biskupa sögur* —

[30] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:15.

and excludes other narratives composed in the Icelandic vernacular during the same period[31], such as tales — *þættir* — and romances — *lygisögu.*'[32]

Given this vast array of characteristics and possibilities, it remains essential to define which elements unite this entire textual corpus and to indicate how the *Kristni saga* fits within the literary genre of sagas, if indeed it is appropriate to categorize this narrative as a saga, as will be discussed. According to Margaret Clunies-Ross, "the saga is likely to have first taken shape as an orally generated and transmitted form which sometimes, but not always, acquired a written existence in later centuries."[33] In this sense, it is understood that the narratives presented in sagas would have a unique aspect or character compared to other forms of literary narrative. Generally, it seems possible to consider the saga as a narrative genre beyond its written expression, a notion supported by a plethora of references to "*sögur"* for which no written record exists. While it cannot be asserted with certainty that these narratives were never transcribed, everything suggests that medieval authors referred to narratives in a general sense, including those preserved and transmitted solely orally, when writing about *sögur*.

Another important aspect of the characteristic constitution of sagas is that they are narratives in prose, although in some cases they are based on poetry, which may be integrated within them. Clunies-Ross indicates that

> "a saga is not a poem, even though, […] sagas often contain poetry and some, like certain kings' sagas and sagas of poets, are largely based on poetry. It is important to establish this fundamental definitional divide, because there is plentiful evidence that poetry was the marked, elite form of the traditional Norse verbal arts. […] We may say that the saga may – or may not – contain poetry, but is not defined by it. This means that the saga is not a prosimetrum in the strict sense of a text in which both prose and verse are necessary components."[34]

Sagas thus differ from other narrative forms, especially poetic narratives, which constitute a second major group of medieval Icelandic literary production. In accordance with these characteristics, we also find the Kristni saga. It is a prose narrative that presents, at various points,

[31] ÓLASON, Vésteinn, *Dialogues with the Viking Age*: *Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders* (Reykjavík: Heimskringla Mál og Menning Academic Division, 1998); CLUNIES ROSS, Margaret, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga,* Cambridge introductions to literature (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). https://doi.org/10.1017/CBO9780511763274.
[32] LAVENDER, Philip, Las Sagas Legendarias Y Los Romances; in *El Mundo Nórdico Medieval: Una Introducción*, ed. BARREIRO, Santiago and BIRRO, Renan, 1st ed. (Buenos Aires: Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017).
[33] CLUNIES ROSS, Margaret, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga,* Cambridge introductions to literature (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). https://doi.org/10.1017/CBO9780511763274, 15.
[34] CLUNIES ROSS, Margaret, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga,* Cambridge introductions to literature (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). https://doi.org/10.1017/CBO9780511763274, 15–16.

the insertion of poetic verses, composed in a manner characteristic of an era preceding the narrative's form as it appears in surviving manuscripts, serving as a pivotal element for the narrative's plot, although not an essential one. Nevertheless, categorizing the Kristni saga within the established frameworks defined by specialists for distinguishing medieval Icelandic texts poses significant challenges.

From a thematic and literary characteristic perspective, the text bears a striking resemblance to Ari Þorgilsson's *Íslendingabók*, being perceived as a historiographical text aimed at establishing the events that led to Iceland's conversion and their subsequent development. Unlike the saga proper, which generally follows the plot of a central character, local community, or family, the *Kristni saga* selects the theme of Christianity as the central character of its narrative. In this aspect, it ends up aligning with the *Landnámabók*, the Book of Settlements, whose focus, although developed through characters and communities, revolves around the narrative of Iceland's colonization. Perhaps as a result of this, as well as how surviving manuscripts are integrated into their respective codices, two hypotheses have been formulated about the *Kristni saga*.

Initially, it was believed that both this text and the *Landnámabók* originated from the extensive version of *Íslendingabók*[35], from which the Book of Settlements was first extracted, and then the remaining material was used to compose the *Kristni saga*. However, due to inconsistencies in this hypothesis, a second interpretation emerged, which remains valid to some extent among scholars of the subject. It suggests that the *Kristni saga* was a composition of Sturla Þorðarson, conceived as a transitional narrative between the period of the Settlement and contemporary narrative affairs, later materializing as the *Sturlunga saga*, a collection of texts between sagas and *þættir* that recount political disputes in Iceland between the 12th and 13th centuries, known as the Sturlungar era. This perspective is enticing as it allows for the vision of an uninterrupted narrative arc from colonization to the time of the supposed composer of the work, Sturla. However, this hypothesis relies on a series of unverifiable assumptions, making it difficult, based on the current documentary corpus, to confirm or discredit such a proposition entirely. Thus, for this investigation, the stance taken follows Steingrímsson's view, considering the *Kristni saga* a work of anonymous or unknown authorship.

From an organizational standpoint, the Kristni saga can be divided into two thematically distinct parts. The first part of the work, spanning from the first to the thirteenth chapter, delves into narratives linked to the early Christian missionaries who systematically engaged in the

[35] KUPFERSCHMIED, Irene R., *Untersuchungen Zur Literarischen Gestalt Der Kristni Saga,* Münchner nordistische Studien Band 3 (München: Herbert Utz Verlag, 2009), 20ff; GRØNLIE, Siân, ed., *Íslendingabók. Kristni Saga.*: *The Book of the Icelanders, the Story of the Conversion,* Text series / Viking Society for Northern Research 18 (London: Viking Soc. for Northern Research, 2006), xxxss.

Christianization of Iceland. The text suggests that the Christianization process had begun shortly before the island's conversion, in the famous decision made at the *alþingi* — the annual general assembly — around the year 999 or 1000. This initial section of the work focuses on three preachers or groups of Christian preachers: Þorvaldr Koðránsson and a certain bishop Friðrekr, Stefnir Þorgilsson, and Þangbrandr, who operated in Iceland roughly between 981 and 998.

On the other hand, the second part of the work deals with the actions of the first two Icelandic bishops, Ísleifr Gizurarson and Gizurr Ísleifsson, both having served in the episcopal seat of Skálholt. Between both parts of the Kristni saga, there is an observable temporal gap covering approximately fifty years between the Christian conversion at the *alþingi* and the election of the first Icelandic bishop, Ísleifr, in the mid-11th century, a period that the author hesitantly denotes with the phrase "*Hér váru fyrst útlendir byskupar ok kenndu kenningar*."[36].

THE PREACHERS OF THE KRISTNI SAGA AND THE CONSTRUCTION OF THE INDIGENOUS CHRISTIANIZATION IDEA

Based on the reflections made so far, a discernible trend emerges from the various research streams that have delved into the analysis of the *Kristni saga*. Broadly speaking, there's an evident focus on reliability and historicity within the saga's narrative, given its role as a central and relatively detailed account of Iceland's Christianization process. Simultaneously, while historiography is not oblivious to discussions concerning the narrative construction of the text and how it mediates between the researcher and the question of "*wie es eigentlich gewesen*."[37] (how it actually was), it appears that current reflections have primarily sought a somewhat fruitless purification of the *Kristni saga's* text regarding the assumed "truth content" within the narrative. Conversely, among the studies centered on the *Kristni saga*, there appears to be a dearth of investigation concerned with the narrative as a construction in itself and the implications this construction bears on shaping reality[38] through the fabrication of a cultural memory[39] regarding Iceland's Christianization. These echoes resonate into contemporary discourses surrounding this historical process within historiography. A preliminary

[36] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:39.
[37] RANKE, Leopold v., *Geschichten Der Romanischen Und Germanischen Völker Von 1494 Bis 1535* (Leipzig e Berlin: G. Reimer, 1824), V–VI.
[38] Cf. BERGER, Peter L. and LUCKMANN, Thomas, *The Social Construction of Reality*: *A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1990, 1966).
[39] Cf. ASSMANN, Jan, *Das Kulturelle Gedächtnis*: *Schrift, Erinnerung Und Politische Identität in Frühen Hochkulturen*, 8. Aufl., C.-H.-Beck Paperback 1307 (München: C.H. Beck, 2018).

analysis, albeit rudimentary and thus merely illustrative, may, however, already offer crucial indications of the potential of an approach based on such premises.

As highlighted, the saga commences its narrative by recounting the endeavors of purported missionaries, believed to have spearheaded the introduction of Christianity in Iceland from the latter part of the 10th century. Siân Grønlie, in an exploration regarding Iceland's conversion and the narratives crafted around it, notes that both the *Kristni saga* and Ari Þorgilsson's *Íslendingabók* omit the presence of Christians in Iceland during the initial century of settlement.[40] While Ari refers to the presence of *papar* immediately before colonization, the author of the *Kristni saga* adopts a perspective portraying the arrival of Christianity in Iceland as an event stemming from the actions of converted Icelandic preachers who went abroad and acted as preachers and missionaries on the island upon their return from journeys. Thus, the author of the *Kristni saga* sets a pivotal starting point in their argument about the introduction and establishment of Christianity in Medieval Iceland, asserting it was fundamentally an internal endeavor, originating from Icelanders themselves and within their own interests, albeit not initially in a widespread or unanimous manner.

The first preacher, and purportedly the first Christian in Iceland according to the narrative of the *Kristni saga*, is believed to have been Þorvaldr Koðránsson. Following an introductory genealogy situating the character within Iceland's socio-political relationships in the Middle Ages — a characteristic feature of saga narratives — the author introduces, in line with the narrative-literary patterns of sagas, defining characteristics of both Þorvaldr and his father, Koðrán. Koðrán is described as an excellent man — *ágætr maðr*[41] — according to the narrative, a term similarly used to characterize Þorvaldr, who is further described as *vinsæll*[42] — beloved, popular. While this formulaic presentation is recurrent in sagas, the author's rationale for Þorvaldr's excellence and popularity among his peers is noteworthy. According to the *Kristni saga*, this acclaim is attributed to Þorvaldr's actions: "*hlutskipti þat, er hann fekk, lagði hann til útlausnar herteknum mönnum, allt þat er hann þurfti eigi at hafa til kostar sér.*" [43] (he used the booty he got for the release of men taken captive in battle—whatever he did not need to have for his own provisions[44]).

In this passage, even before Þorvaldr is introduced as a Christian, the character's actions are associated with elements emblematic of an ideal connected to Christianity. Þorvaldr refrains from

[40] GRØNLIE, Siân, Conversion Narrative and Christian Identity: 'How Christianity Came to Iceland' *Medium Ævum* 86, no. 1 (2017): 129ff., https://doi.org/10.2307/26396501.
[41] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:3.
[42] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:4.
[43] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:4.
[44] GRØNLIE, Siân, ed., *Íslendingabók. Kristni Saga.*: *The Book of the Icelanders, the Story of the Conversion,* Text series / Viking Society for Northern Research 18 (London: Viking Soc. for Northern Research, 2006), 35.

using the spoils from his plundering voyages beyond what is minimally essential for his own survival, dedicating the surplus to liberating captives. The theme of liberating slaves and captives recurs in hagiographic literature and, in the case of the *Kristni saga*, indicates the author's intent to construct an image of sanctity linked to the initial propagation of Christianity — according to their interpretative stance — in Icelandic territory. This association is further reinforced with the introduction of Þorvaldr's companion in the process of preaching Christianity in Iceland, a certain Bishop Friðrekr from *Saxland*, the region where Þorvaldr supposedly headed after his plundering campaigns. There, he is said to have been baptized and instructed in Christian doctrine by this same bishop. Following the characters' separation due to a conflict involving Þorvaldr, the saga author presents Friðrekr as *maðr sannheilagr*[45] —a holy man.

Such details are significant for understanding the narrative's essence and how it constructs a specific Icelandic identity linked to Christianity. By attributing characteristics to Þorvaldr that are easily associated by the audience with the holy men of hagiographies, the author suggests that among Icelanders there was a predisposition toward Christianity through the character and morality of figures like Þorvaldr. Simultaneously, Þorvaldr's conflict with Friðrekr, who is explicitly called a saint, hints at the reasons why Þorvaldr's preaching had limited reach concerning the Christianization of Iceland. On one hand, it suggests, in the course of the narrative, that although the Icelander possessed elements in his nature that aligned with Christianity, he was still tied to a context of paganism, and thus of perdition, evidenced by Þorvaldr's fits of rage and violence against his detractors — a stance that, in turn, distances him from the ideal of the medieval saint. This can be traced throughout the narrative of Þorvaldr and Friðrekr, where the former consistently assumes the role of preaching, while the latter performs miracles that lead to various conversions and baptisms. In this sense, the episodes of Þorvaldr and Friðrekr actually suggest that, although Þorvaldr led the spreading of Christianity in some sense, it was Friðrekr, a foreigner, that was actually able to attain some success in the conversions, which marks a fundamental aspect of *Kristni saga*'s authorial discourse, as we shall see.

Regarding the second preacher to act in Iceland before the official Christianization of the territory, the author employs a pattern similar to that presented in the case of Þorvaldr, albeit with some crucial distinctions. Stefnir Þorgilsson appears in the narrative of the *Kristni saga* in the sixth chapter alongside the Norwegian king Óláfr Tryggvason, and like Þorvaldr Koðránsson, Stefnir is also introduced into the narrative through his genealogy.[46] However, the resemblances between these companions — Stefnir and Þorvaldr later meet and travel together to *Jórsalaheim*, *Miklagarðr*, and

[45] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:13.
[46] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:15.

Kænugarðr[47] — are limited to their connection to preaching Christianity on the North Atlantic island on the eve of the Icelanders' conversion. Stefnir does not appear in the narrative as a *quasi*-saint, as is the case with Þorvaldr. Instead, he is characterized as a typical missionary following the patterns found in continental narratives concerning the Christianization of people since the early Middle Ages. Like other characters in stories of conversion and Christianization in medieval Europe, Stefnir is portrayed as a native educated abroad, urged to bring Christianity to his homeland and initiate the diffusion of Christian teachings among his peers.[48] In Stefnir's case, specifically, the saga author links the character's journey to Iceland as a preacher to the actions of the missionary king *par excellence* within the context of the Christianization of Scandinavia, namely, Óláfr Tryggvason.

Following the model of missionary narratives, the author of *Kristni saga* indicates that upon arriving in Iceland, Stefnir did not succeed in his mission. This failure was not due to his wavering commitment to Christianity but rather due to the pagans' obstinacy and their refusal to accept Stefnir's teachings. According to the narrative, "*En er hann kom til íslands þá tóku menn illa við honum ok frændr hans verst, því at allr lýðr var þá heiðinn á landi hér. En hann fór djarfliga bæði norðr ok suðr ok kenndi mönnum rétta trú, en menn skipuðusk lítt við hans kenningar.*"[49] This motif is present in other narratives of a similar nature, such as *Vita Bonifatii*[50] and *Vita Anskarii*[51], ultimately referring back to a recurring theme in biblical texts, notably in various prophetic narratives and historical texts. Just as in the texts that likely served as references for the author of *Kristni saga*, Stefnir also reacts to the indifference and reluctance of his peers to receive Christian teachings and embrace the new religion through religious violence. According to the account, "*Ok er hann sá þat, at þat hafði engan framgang, þá tók hann at meiða hof ok hörga en brjóta skurðgoð.*"[52] Here, one can observe a direct narrative proximity to the theme present in the *Vita* of Boniface or in the different accounts of missionary activities in Scandinavia found in *Gesta Hammaburgensis* by Adam of Bremen. However,

[47] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:37.
[48] In this case, it is necessary to consider this theme with some caution. Indeed, many narratives omit explicit references to the missionary educated in another already-Christianized territory, yet it is an inferred detail in numerous accounts of the Christianization process, with central references to figures like Ulfilas—although he was Arian. In the tradition of missionary literature, particularly from the Carolingian period, we observe such subjective indications in the activities of Winfried/Bonifatius. Cf. BINNIG, Wolfgang and HEMPEL, Heinrich, *Gotisches Elementarbuch*, 5th ed., De-Gruyter-Studienbuch (Berlin, New York: De Gruyter, 1999), 37ff; SCHÄFERDIEK, Knut, Wulfila (Ulfila); in *Theologische Realenzyklopädie: Band 36: Wiedergeburt - Zypern*, ed. MÜLLER, Gerhard, Reprint 2020, Theologische Realenzyklopädie Band 36 (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020); SCHIEFFER, Rudolf, Boniface: His Life and Work; in AAIJ; GODLOVE, *A Companion to Boniface*; YORKE, Barbara, Boniface's West Saxon Background; in AAIJ; GODLOVE, *A Companion to Boniface*.
[49] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:15–16.
[50] Bonifatius, *Briefe Des Bonifatius*: *Willibalds Leben Des Bonifatius*, 1st ed., ed. RAU, Reinhold (Darmstadt: wbg Academic, 2017).
[51] Rimbertus, Vita Anskarii; in *Quellen Des 9. Und 11. Jahrhunderts Zur Geschichte Der Hamburgischen Kirche Und Des Reiches*, ed. BUCHNER, Rudolf, 3rd ed., Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 11 (Darmstadt: Wiss. Buchges, 1973).
[52] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:16.

similar to Þorvaldr, Stefnir concludes his activity in Iceland without achieving significant success. In fact, even more drastically than Þorvaldr, who was accompanied by the saint Friðrekr, the author of *Kristni saga* concludes Stefnir's participation with the character being prosecuted and forced to leave Iceland again, without a single mention of a conversion resulting from his preaching activity.

Analyzing the narrative of these first two missionaries in *Kristni saga* reveals a trend in the author's intent to create a text with strong references to a continental narrative tradition linked to the spread of Christianity. Before being an original text or even a compilation of information related to the specific case of Iceland, the author clearly envisioned a narrative project to embed Iceland's Christianization process within a universal backdrop of the "Christianization of the world," as established in European literary tradition. In this sense, the actions of the third preacher in Iceland, Þangbrandr, may offer valuable insights into the saga's underlying purposes.

Þangbrandr is initially introduced in *Kristni saga* in the fifth chapter. He emerges in the narrative as a chaplain of a certain Archbishop Albert (?) of Bremen, who had settled in Áróss, Jutland, during the times of King Haraldr Gormsson (Bluetooth). Furthermore, Þangbrandr is also said to be the son of a certain Count Vilbaldus of Bremen, a figure not attested in other sources apart from those related to the preacher. Succinctly, the narrative surrounding Þangbrandr in this initial chapter seeks to present certain elements that will illustrate the character throughout the following chapters. Three elements are visible in the opening lines of the chapter: Þangbrandr's association with the diocese of Bremen, his noble lineage and chivalrous ability, and the character's dubious morality or religiosity, evident through the story of his acquiring an Irish slave for his personal use.[53] In fact, due to a dispute involving this slave, Þangbrandr initially causes political disturbances that force him to leave the Danish realm and seek refuge with Óláfr Tryggvason. According to *Kristni saga*, the future preacher of Christianity in Iceland killed a Germanic hostage at the Danish court, making his stay there troublesome. At the same time, the construction of this character in *Kristni saga* serves as a basis to place Þangbrandr — an unknown figure in narratives outside the Nordic literary cycle, albeit apparently of Germanic origin — at the court of Óláfr Tryggvason. According to *Kristni saga*'s narrative, "*Því mátti Þangbrandr eigi vera í Danmǫrk ok fór hann þá til Óláfs konungs Tryggvasonar, ok tók hann vel við honum ok var hann vígðr þar til prests ok var hann hirðprestr hans um hríð.*"[54]

In Óláfr Tryggvason's court, Þangbrandr continues his wandering behavior, as mentioned in *Kristni saga*, spending his wealth in such opulence that at one point he acquires a ship to conduct raids against the pagans, an image fully aligned with the narrative models of Icelandic sagas.

[53] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:13–15.
[54] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:15.

Particularly in the case of Þangbrandr, it is evident that the author of *Kristni saga* follows established literary patterns to create tensions that justify the narrative plot. Just as the conflict with the Germanic hostage brought Þangbrandr to Óláfr's court, now this character's criminal actions place him in direct conflict with the Norwegian king, who, as punishment, sends him to Iceland to act as a preacher in that region. For the author of *Kristni saga*, therefore, Þangbrandr's activities in Iceland stem more from the conflicts this character built throughout his journey with important political figures in the North than from a genuine interest in the Christianization of the Icelanders. Faced with these details and seeking to construct a coherent narrative about the events that led to Iceland's Christianization while simultaneously striving to maintain consistency with other narratives of Christianization, notably the *Íslendingabók* and the *Óláfs saga Tryggvasonar* — both of which present narratives more or less consensual regarding the Christianization of Scandinavia in the context of *Kristni saga*'s composition —, the author proceeds to elaborate on complex material in which Þangbrandr appears both as a successful preacher — ultimately, he manages to promote the acceptance of Christianity by some of Iceland's main political leaders — and as a problematic figure, largely responsible for his own setbacks and difficulties encountered in the dissemination of Christianity among the Icelanders.

After two years of activity in Iceland, as narrated in *Kristni saga*, Þangbrandr found himself forced to leave the island, having been banished due to the preacher's murder of two poets who had composed defamatory verses about himself. Certainly, the assassination of two other characters did not enhance Þangbrandr's reputation, even though one of them was identified as a berserkr, whose death was regarded with relief. According to the narrative, "*Þessu fǫgnuðu margir góðir menn þó at heiðnir væri.*"[55] Once again, largely hindered by his own irresponsible actions in the process of disseminating Christianity in Iceland, Þangbrandr, like the preachers before him, had to leave the island without achieving the goal of making Icelanders Christians, heading back to Óláfr Tryggvason to report what had happened.

The perspective of the author of *Kristni saga* becomes evident from a statement by Gizurr the White before the Norwegian king, when Óláfr became enraged on account of the Icelanders' intransigence in accepting Christianity as their religion. According to the narrative, "*Gizurr sagði at honum þótti ván at kristni mundi við gangask á Íslandi, ef ráðum væri at farit; – ,en Þangbrandr fór þar sem hér heldr óspakliga; drap hann þar menn nǫkkura, ok þótti mǫnnum hart at taka þat af útlendum manni.*'"[56] For the author of *Kristni saga*, therefore, through Gizurr's words — who became one of the main figures involved in the subsequent Christianization — the main obstacle to

[55] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:25.
[56] Kristni Saga; in KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON, *Biskupa Sögur I*, vol. 2:29.

Christianization stemmed from the lack of wisdom on the part of the preachers, on one hand, and from the fact that they were in many cases (Friðrekr and Þangbrandr) foreigners, a characteristic not well accepted by the Icelanders. Gizurr concluded his thoughts by indicating that if wise men and well-established members of Icelandic society were to engage in Christianization, then the success of the endeavor would be certain. Indeed, Gizurr the White himself, along with his companion and son-in-law, Hjalti Skeggjason, pledged before the king to succeed in the Christianization of the Icelanders and were presented by the author of *Kristni saga* as the main figures responsible for the successful presentation of the case before the assembly, which led to the adoption of Christianity on the island, as the narrative tradition dictates.

FINAL THOUGHTS: NARRATIVE AS THE CONSTRUCTION OF PAST REALITY AND THE FIELD FOR ESTABLISHING POWER RELATIONS

Following the proposed analyses of the narrative construction of the activities of preachers in Iceland on the eve of the population's Christianization on the North Atlantic island, one can observe how the author of the *Kristni saga* selected their material to propose an image of Christianization guided by two central elements: the connection of Icelandic Christianization to a long tradition of religious change, inspired by biblical and hagiographic influences; and the notion of a Christianization that arises from the agency of Icelanders themselves, contrasting external influences, marking the idea of a cohesive socio-political body capable of making the right decisions without the need for foreign tutelage, whether Norwegian or continental. For the author of the *Kristni saga*, the introduction of Christianity in Iceland appears as a privileged field for discussing the historical experience of their own time, a time of crisis, as well as a space for defining the distinctly insular identity amidst Icelandic integration into the political-religious dynamics of Norway and Europe.

Simultaneously, in constructing their historiographical narrative of Icelandic Christianization, the author of the *Kristni saga* reinforces the tradition initiated by Ari Þorgilsson hinn fróði, who sees Christianization as a purely internal, peaceful, and, considering its context, democratically resolved political matter within the regular acts of the Icelandic political body. By revisiting the myth of autochthonous Christianization, the author strengthens the sense of predestination postulated by Ari in his *Íslendingabók*. Thus, alongside other authors, from whom various narratives are taken and reworked in light of their understanding of the past, the author of the *Kristni saga* not only establishes a vision of the past for their immediate audience in their own time but also constitutes the basis of

possible knowledge regarding this central event in the Icelandic historical experience for later investigation. By defining their discourse around the theme of autochthonous Christianization and, more than other texts, excluding the presence of foreign agents from the narrative, or identifying them as hindrances to Christianization, the author of the *Kristni saga* emerges as a key element in defining historical reality as presented in contemporary historiography. Beyond being merely an informative vehicle about the past, the *Kristni saga* thus positions itself as the very reality it portrays.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

UMA ANÁLISE A RESPEITO DAS CONEXÕES ENTRE A INGLATERRA E O REINO FRANCO NO ALTO MEDIEVO A PARTIR DO *QUEENSHIP*

AN ANALYSIS OF THE CONNECTIONS BETWEEN ENGLAND AND THE KINGDOM OF FRANCIA IN EARLY MIDDLE AGES BASED ON QUEENSHIP

ISABELA ALBUQUERQUE

Universidade de Pernambuco (UPE)

RESUMO

Os estudos sobre rainhas, apesar dos avanços nas duas últimas décadas, ainda são escassos no Brasil, o que se reforça quando se trata de pesquisas que abarcam o período alto medieval. O objetivo deste artigo consiste em discutir e analisar a circulação e conexões entre as princesas do Reino Franco e da Inglaterra, entre os séculos VI-X. Para tanto, abordaremos a partir de fontes narrativas de ambas as regiões delimitadas nesta pesquisa exemplos de princesas oriundas da *Francia* que migraram para a Inglaterra e princesas inglesas cujo destino foram a Germânia Imperial e a porção *Occidentalis*. Dessa forma, será abordada de que maneira essas princesas, as quais futuramente desempenharam seu papel como rainhas, após enviadas para essas novas cortes, foram representadas nessa documentação e como suas ações foram descritas pelos cronistas.

PALAVRAS-CHAVE: QUEENSHIP; ALTO MEDIEVO; INGLATERRA; REINO FRANCO.

ABSTRACT

The studies on queens, despite advances in the last two decades, are still scarce in Brazil, which is reinforced when it comes to research covering the Early Medieval period. The objective of this article is to discuss and analyse the circulation and connections between the princesses of the Frankish Kingdom and England, between 6th and 10th centuries. Therefore, it will be approached, from narrative sources from both regions delimited in this research, examples of princesses from Francia who migrated to England and English princesses whose destination was Imperial Germania and the *Occidentalis* portion. In this way, it will be analysed how these princesses, who later played their role as queens, after being sent to these new courts, were represented in these documentary sources and how their actions were described by the chroniclers.

KEYWORDS: QUEENSHIP; EARLY MEDIEVAL PERIOD; ENGLAND; KINGDOM OF FRANCIA.

INTRODUÇÃO

Em linhas gerais, o campo de estudos de *queenship* começou a ser desenvolvido durante os anos 80, quando trabalhos e pesquisas sobre essas personagens passaram a ganhar mais destaque. No entanto, os/as pesquisadores/as do período ainda não consideravam as rainhas dignas de um estudo sério a seu respeito, permanecendo restrito a pesquisas biográficas e dedicadas a um público feminino, normalmente de fora da academia, como uma proposta de anedotas e curiosidades a respeito de suas vidas.[1] Os relatos biográficos a respeito dessas personagens femininas, fruto também dos parcos estudos acadêmicos sobre as rainhas a partir de uma perspectiva política, propulsionaram para que as mesmas pudessem ser pensadas em sua relação também como entes políticos.

Queenship é utilizado, portanto, pensando as rainhas em relação ao político, ou seja, refletindo que seu poder se ligava ao domínio "oficial" do rei, a fim de melhor delimitar qual era a extensão do seu papel e de sua autoridade como tal e como esse ofício toma formas de expressão nas fontes medievais. Embora os autores no medievo tivessem escrito mais a respeito da reputação e das ações das rainhas do que propriamente sobre seus ofícios, se é possível traçar uma espécie de modelo do que é *queenship* e porque os comportamentos dessas rainhas foram catalogados,[2] tal ideia apenas corrobora que que os papéis de gênero de feminino - e consequentemente a partir do contraponto masculino - foram performatizados discursivamente.

No caso específico das rainhas como objeto de estudo, até os anos de 1980, a escrita da história nas próprias fontes cronísticas referentes ao período medieval aparece frequentemente como vinculada à genealogia dos reis, o que auxilia na compreensão do reforço de uma perspectiva androcêntrica a respeito das sociedades do Ocidente Medieval, parte do recorte geográfico deste artigo.

A Inglaterra do alto medievo de forma alguma foi uma região isolada do restante do continente europeu. O objeto trazido à discussão neste artigo é justamente a circulação dessas princesas fora de seus respectivos ambientes nativos, já nas cortes onde seriam futuramente rainhas. Berta e Judite, são os casos de princesas francas que foram para a Inglaterra, tornando-se rainhas em Kent e em Wessex, respectivamente. Já Edite e Edgiva, ambas meia-irmãs de Etelstano, deixaram as ilhas do arquipélago

[1] EARENFIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*. New York & London:Palgrave Macmillan, 2013.p. 2.
[2] PARSONS, John Carmi. "Queens and Empresses: The West". In: SCHAUS, Margaret. *Women and Gender in Medieval Europe*. New York & London: Routledge, 2006. p. 683-691.p. 683

do Atlântico Norte em direção ao continente, onde seriam imperatriz na recém-criada dinastia dos otônidas e rainha dos francos ocidentais.

De que maneira aparecem elas representadas nas fontes dos respectivos reinos para onde foram direcionadas? De que forma sua origem, o exercício de sua autoridade régia e os papéis que desempenharam são descritos pelos cronistas da época? Seriam elas apenas instrumentos dos integrantes masculinos de suas famílias de origem na forja de alianças valiosas?

Analisaremos neste artigo as principais diferenças entre as princesas francas que se tornaram rainhas inglesas e as princesas inglesas que foram transformadas em rainhas na Germânia Imperial e na *Francia Occidentalis*, embora nosso objetivo seja focar mais no caso inglês do que estabelecer uma comparação.

A partir da letirua crítica, atenta e contextualizada das fontes documentais, empregaremos em nossa metodologia de análise os pressupostos do historiador alemão Jürgen Kocka, o qual aponta o quão esse exercício comparativo, que tem por objetivo discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente, tem por finalidade alcançar determinados objetivos intelectuais.[3] No caso específico deste artigo, ao iluminarmos rainhas de origem franca na Inglaterra e princesas inglesas no contexto franco, compreendemo-nas enquanto objeto de estudo, resgatando seus movimentos até as regiões em que futuramente atuarão, as motivações utilizadas por suas famílias ao firmarem acordos de casamento e os movimentos que elas realizaram uma vez monarcas.

PRINCESAS E RAINHAS DO ALTO MEDIEVO: DADOS DE UM PERCURSO HISTÓRICO

Conforme mencionamos, ao longo do medievo, os/as autores/as destinaram suas penas a escreverem mais a respeito da reputação e das ações das rainhas do que propriamente do seu ofício régio. Outrossim, torna-se difícil estabelecer um modelo a respeito delas e, quando isso é feito, é porque apenas foi possível a partir de uma espécie de catalogação de seus comportamentos.[4] A adoção de práticas para impedir que mulheres reais participassem de disputas envolvendo o trono demonstra o quanto elas estavam envolvidas nelas, em contextos familiares e em tomadas de decisões políticas.

[3] KOCKA, Jürgen. "Para além da comparação". In: Revista Esboços, Florianópolis, v. 21, n. 31, ago. 2014. p. 279-286. p. 279.
[4] PARSONS, John Carmi. "Queens and Empresses: The West". In: SCHAUS, Margaret. *Women and Gender in Medieval Europe*. New York & London: Routledge, 2006. p. 683-691. p. 683.

As esposas do rei naturalmente gerem o palácio, seu *staff* e suas fontes, eram próximas de oficiais régios e frequentemente trabalhavam junto deles, o que auxiliava a forjar relacionamentos valiosos.[5]

No alto medievo, há um número expressivo de rainhas mencionadas em anais e crônicas, sobretudo no reino franco. Durante o período merovíngio, por exemplo, Batilda, esposa de Clóvis II (m. 657) foi regente de seu filho, Clotário II. Clotilde, em contrapartida, envolveu-se em diversas querelas políticas dentro e fora da corte, o que a levou a ter que escolher quais dos seus netos - filhos do seu filho traidor - deveriam morrer e quais virariam monges.[6]

Com relação aos estudos medievais em geral e no caso da Inglaterra do alto medievo em específico, é deveras impreciso abordar cerca de seis séculos de história e falar a respeito de uma mulher - ou de mulheres - inglesas. A diversidade de agentes femininos era imensa e abarcava desde mulheres aristocratas privilegiadas, rainhas e regentes, religiosas que exerceram sua autoridade como dirigentes de abadias e monastérios a mulheres cativas, mães, solteiras, escritoras, tecelãs, poetas e escribas [7]

À exceção da obra editada por Christine E. Fell, Cecily Clark e Elizabeth Williams *Women in Anglo-Saxon England*, de 1987, não há grandes compêndios sobre história das mulheres na Inglaterra anglo-saxônica. Outras contribuições no campo foram feitas após a obra, por Helen Bennett (1989), Clare Lees (1997), Katherine O'Brien O'Keefe (1999) e Mary Dockray-Miller (2008). Mais uma inclusão a essa lista seria Pauline Stafford, professora emérita da Universidade de Liverpool e, atualmente, professora visitante na Universidade de Leeds, cujos títulos mais recentes que dialogam com estudos de gênero com história das mulheres são *Gender, Family and the Legitimation of Power: England from the Ninth to Early Twelfth Century*. Variorum Collected Studies Series. Ashgate, Aldershot, 2006; *Queen Emma and Queen Edith: queenship and women's power in eleventh-century Englan*d. Oxford and Cambridge (MA): Blackwell Publishers, 1997, para além de uma série de outros artigos e capítulos de livros.

A maior dificuldade, talvez, em se trabalhar com a história das mulheres no período da Inglaterra alto-medieval reside no acesso às fontes, em função da escassez - e em alguns casos até mesmo da ausência - a respeito das mulheres, sobretudo no contexto dos recém-organizados reinos

[5] PARSONS, John Carmi. “Queens and Empresses: The West". In: SCHAUS, Margaret. *Women and Gender in Medieval Europe*. New York & London: Routledge, 2006. p. 683-691. p. 685.
[6] NELSON, Judith. “Queens as Jezebels: The Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History”. In: *Studies in Church History Subsidia* , Volume 1 , 1978, p. 31-77. p. 37.
[7] SCHECK, Helene and BLANTON, Virginia. "Women". In: STODNICK, Jacqueline and TRILLING, Renée R. *A Handbook of Anglo-Saxon Studies*. Chichester: Blackwell Publishing. 2012. p. 265-279. p. 265.

anglo-saxões. É perceptível que as narrativas a respeito do período das migrações (*Adventus Saxonum*) mencionem apenas homens. Entretanto, de acordo com relatos arqueológicos, na região de Kent, onde um dos mais proeminentes reinos dos séculos VI-VII encontrava-se, uma série de túmulos de mulheres, as quais portavam uma quantidade considerável de joias - possivelmente uma influência dos vizinhos francos do outro lado da Mancha.[8]

Aparentemente, as mulheres na Inglaterra anglo-saxônica estavam em pé de igualdade aos seus maridos e irmãos mais do que em qualquer outro período pré-moderno, fato só foi encerrado com a entrada de uma sociedade na Inglaterra altamente militarizada, após a conquista Normanda.[9] Contudo, essa afirmativa precisa ser avaliada com muitas ressalvas.

Embora realmente não seja fortuito enquanto pesquisadoras direcionar nossos esforços em buscar se existiam teorias sexistas dos pais da Igreja com o objetivo de inferiorizar a figura feminina ou o quão frequentemente elas foram compiladas, devemos focar nossos olhares para como se deu sua aplicação dentro da sociedade na prática, em contextos laicos e religiosos.[10] Contudo, a sociedade inglesa anglo-saxônica era marcadamente androcêntrica e não podemos perder isso de vista em nossa análise. A fim de melhor analisarmos as princesas do Reino Franco que foram para a ilha e vice-versa, dividiremos nossa análise em três categorias: 1) casamento; 2) maternidade e estabelecimento de uma linhagem; 3) exercício do poder político.

CASAMENTO

Muitos casamentos de mulheres inglesas nesse período, particularmente entre a aristocracia, eram acordos políticos, com objetivo de forjar novas alianças ou consolidar aquelas já existentes.[11] Essas negociações eram articuladas junto aos integrantes masculinos, pais, tios ou irmãos, por exemplo, da família da moça que, quando jovem, seu poder de intervenção era muito pequeno, para não dizer nulo quanto às escolhas que concernem a esse acordo. Apenas como viúva uma mulher teria maior liberdade para opinar - e ter sua voz ouvida e levada em conta - quanto a um possível casamento. Nessa leitura pouco profunda, no entanto, as mulheres são identificadas basicamente tendo seus destinos submetidos aos membros masculinos de suas famílias e ao serem identificadas apenas a partir

[8] LEYSER, Henrietta. *Medieval women*: a social history of women in England (450-1500).New York: St. Martin 's Press, 1995. p.8.
[9]STENTON, Doris. *The English Woman in History*. London: Routledge, 1977.
[10] FELL, Christine E. *Women in Anglo-Saxon England*. Cowley: Basil Blackwell, 1987. p. 13.
[11] LEYSER, Henrietta. *Medieval women*: a social history of women in England (450-1500). New York: St. Martin 's Press, 1995. p. 44-45.

da terminologia de seus supostos "donos", reduzimos seu protagonismo enquanto sujeitos e enquanto engrenagens importantes nessas dinâmicas políticas.

Rainhas não herdam os reinos de seus pais,[12] mas mudam-se de seus domínios de origem para se casar e viver com monarcas. É dessa forma, portanto, que atingem o status de rainha. As vantagens das conexões que essas mulheres proporcionam via casamento usualmente são analisadas do ponto de vista de seus agenciadores, pais, irmãos e outros integrantes masculinos de suas famílias, os quais compreendem-nas na maioria das vezes como objetos de barganha nas estratégias políticas que almejam para seus reinos. Embora na Inglaterra anglo-saxônica as mulheres aristocratas pudessem manter seus bens e propriedades, elas eram ao mesmo tempo identificadas como um objeto, o qual estava sujeito à subjetividade e à proteção do integrante masculino de sua família.[13]

Na *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, atribuída ao monge northumbriano Beda, Livro I, capítulo 25, há a primeira menção a uma das rainhas da ilha. Berta de Kent (c. 565-m.601), canonizada posteriormente como Santa Berta, era uma princesa de origem franca, filha do rei Cariberto I e Ingoberga. Possivelmente, casou-se com Etelberto, rei de Kent em 580, que, embora, de acordo com o relato de Beda, apenas tenha se convertido ao cristianismo após a chegada da missão cristianizadora de 597 encabeçada por Agostinho à ilha, já conhecia a religião dos cristãos, haja vista que tinha uma esposa cristã da família real dos francos. Ainda de acordo com o relato, Bertha havia trazido junto consigo, seu bispo Liudhardo, e uma das condições de seus pais era de que ela pudesse praticar sua fé e sua religião livremente.[14]

O papel de devoção religiosa era comumente atribuído a ser desempenhado pelas rainhas e sua vinculação a modelos bíblicos era comumente reforçada. Apesar de Beda não dedicar muito mais de sua narrativa a respeito de Berta, ao citá-la enquanto cristã, há o apontamento de que ela também foi um vetor relevante na conversão de seu marido.

Num contexto do cristianismo já estabelecido, em meados do século IX, outra princesa do reino dos francos foi para uma corte inglesa. De acordo com MS A da *Crônica Anglo-Saxônica*, em 855, Etelvulfo de Wessex havia feito uma peregrinação até Roma, onde permaneceu por 12 meses até seu retorno à Inglaterra. Nesse ínterim, Carlos, rei dos francos ocidentais, teria dado a ele sua filha

[12] EARENFIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*. New York & London:Palgrave Macmillan, 2013. p. 13.
[13]PASTERNACK, Carol Braun. "Negotiating Gender in Anglo-Saxon England". In: FARMER, Sharon, PASTERNACK, Carol Braun. *Gender and Difference in the Middle Ages*. University of Minnesota Press. p. 107-142. p. 117-119.
[14] *Nam et antea fama ad eum Christianae religionis peruenerat, utpote qui et uxorem habebat Christianam de gente Francorum regia, uocabulo Bercta; quam ea condicione a parentibus acceperat, ut ritum fidei ac religionis suae cum episcopo, quem ei adiutorem fidei dederant, nomine Liudhardo, inuiolatum seruare licentiam haberet.*

Judite em casamento.[15] A menção exata no texto, na verdade, é de que o rei dos francos deu a Etelvulfo sua filha para ser rainha (*his dohtor geaf him to cuene*). A informação a respeito das núpcias e de que forma esse acordo entre as casas de Wessex e dos francos ocidentais ocorreu são encontradas apenas nos Anais de St Bertin, na entrada do ano de 856.[16] Nela, são mencionados ainda quem realizou a cerimônia e que um diadema foi colocado em Judite, após a celebração das núpcias.

No movimento inverso de Judite, deixando o espaço insular em direção ao continente, a filha de Alfredo, Elfrida de acordo com a narrativa atribuída ao cronista Etervaldo.

> Alfredo enviou sua filha Elfrida para as terras da Germânia, para Balduíno, em matrimônio, com a qual teve dois filhos, Adaulfo e Arnulfo, e duas filhas, Elesvita e Eormenfrida.[17]

Elfrida (c. 877 – 929) associou-se à casa de Flandres através do seu casamento com Balduíno II (879-918). A primeira filha de Alfredo, Etelfleda, foi senhora da Mércia (c.887-918) entre os anos através do seu casamento com *Ealdorman* Etelredo (c.881-911) e governou a região sozinha entre 911-918, após a morte do marido. Em termos de política, o interesse de Alfredo reside mais na ilha do que no continente, haja vista que destina sua primogênita a um aristocrata inglês, não se envolvendo em assuntos da política continental.

Outro caso diaspórico em direção ao continente que se destaca em nossa análise é o Edite, meia-irmã de Etelstano (925-939), que foi negociada em casamento. No livro I de Viduquindo de Corvey, o breve capítulo trinta e sete é dedicado às núpcias de Oto I (936-973) - filho do rei da Germânia Henrique I - com a filha do rei Edmundo[18] e a irmã de Etelstano (*filiam Ethmundi regis Anglorum, sororem Adalstani*). Merece nossa atenção o fato de que o nome de Edite nesse primeiro momento da narrativa não ser mencionado, mas apenas as figuras masculinas às quais ela estaria vinculada.

A referência ao nome de Edite se dá apenas no capítulo quarenta e um do Livro 2, momento da sua morte. Segundo a narrativa, a rainha era muito amada e sua morte foi recebida com

---

[15] *7 þy ilcan geare ferde to Rome mid micelre weorþnesse 7 þær was .xii. monaþ wuniende 7 þa him hamweard fór, 7 him þa Carl Francna cyning his dohtor geaf him to cuene, 7 æfter þam to his leodum cuom 7 hie þæs gefægene wærun. 7 ymb .ii. gear þæs ðe he on Francum com he gefór, 7 his lic liþ æt Wintanceastre, 7 he ricsode nigonteoþe healf gear.*

[16] *In July Æthelwulf king of the western English, on his way back from Rome, was betrothed to King Charles's daughter Judith. On 1 October,in the palace of Verberie, he received her in marriage. After Hincmar, bishop of Rheims, had consecrated her and placed a diadem on her head, Æthelwulf formally conferred on her the title of queen, which was something not customary before then to him or to his people. When the marriage had been sealed by mutual exchange of royal gear and gifts, Æthelwulf sailed with Judith to Britain where his kingdom lay.*

[17] *Misit Ælfthrythe filiam suam ad partes Germaniae Baldwino in matrimonium, et genuit ab ea filios duos Athulfum uiz. et Earnulfum, duas filias quoque Ealhswid et Earmentruth (...) - Chronicon Æthelweard*

[18] Há uma inconsistência nas informações de Viduquindo, pois Edite (Eadgyth) não é filha de Edmundo, mas do finado rei Eduardo, conhecido por, O Velho.

gemidos e lágrimas por todo o por todos/todas saxões (*cum [100] gemitu et lacrimis omnium Saxonum*). A referência a Edite como uma rainha querida não prefigura espanto algum já que, ainda de acordo com a narrativa, ela era tida como distinta por sua piedade e pela sua descendência real de uma família poderosa (*non minus sancta religione quam regali potentia pollentium stirpe claruit*).

Contudo, um dos elementos que mais chama a nossa atenção é o trecho final do capítulo em questão, na qual Viduquindo afirma que por dez anos ela esteve à frente na participação no reino e, no décimo primeiro, morreu (*Decem annorum regni consortia tenuit, XI. obiit*). Chama nossa atenção os vocábulos *consortia*, forma acusativa de *consortium*, e *regni*, forma genitiva de *regnum*, indicam que ela não foi apenas rainha consorte, mas que exerceu um papel atuante junto ao governo, tendo em vista que partilhava o governo com seu marido Oto I.

Infelizmente, as informações sobre Edite são escassas. Contudo, mesmo assim, permite-nos algumas reflexões interessantes a respeito de princesas radicadas em outros reinos. Primeiro, o destaque para a condição de sua família, definida como de origem régia e poderosa. A casa de Wessex, de fato, tornou-se uma das mais antigas na Europa. De acordo com a Crônica Anglo-Saxônica, a linhagem da Casa de Wessex remete-se até Cerdic, ainda no contexto da chegada dos primeiros grupos saxões à ilha, a *Adventus Saxonum*. Logo, a fundação da linhagem de Edite, inicialmente reis de Wessex, passaram a estender seus domínios por boa parte da ilha. Já com seu meio-irmão Etelstano, coroado como rei dos ingleses, sua vitória na Batalha de Brunanburh, quando a coalizão hiberno-nórdica, galesa e escocesa foi derrotada pelas forças de Wessex e Mércia. Tal proeza, coloca o rei inglês numa posição relativamente estável, haja vista que é o que garante a manutenção da casa de Wessex e amplia seu controle na ilha.[19] Uma das razões mais plausíveis de porque Etelstano negociou o casamento de sua irmã Edgiva com Carlos III é a de que havia uma política anti-viking ao longo dos dois lados da Mancha, já que ambos se encontravam sob ataque nórdico naquele período. As políticas de aliança entre a casa de Wessex e os carolíngios não era uma novidade, haja vista os dois casamentos de Judite com monarcas ingleses e o da filha de Alfredo, Etelfrida com Balduíno II, filho de Judith e Balduíno de Flandres.[20]

> Edgiva era o nome da filha - assim como o de sua mãe - do rei Eduardo, filho de Alfredo, o qual foi supramencionado, e foi enviada à região da Gália para se casar com o jovem Carlos. Além disso, Edilda foi enviada para casar com Hugo, filho de

[19] FOOT, Sarah. *Aethelstan:* The First King of England. New Haven and London: Yale University Press 2011. p. 172.
[20] Orteberg, Veronica. "The King from Overseas": Why Did Aethelstan Matter in Tenth-Century Continental Affairs?. In: Rollason, D. e Leyser, C. *England and the Continent in the Tenth Century.* Brepols, 2011. p. 211-236. p. 218.

> Roberto. Etelstano enviou duas [de suas irmãs] para Oto, para que ele escolhesse em casamento a que mais lhe agradasse. A escolhida para o casamento foi Edite (...).[21]

A menção a outra filha de Eduardo é Edilda, enviada para se casar com Hugo de Paris, filho do Duque Roberto. Os carolíngios tiveram que lutar para permanecer à frente do reino ao longo do século X, no entanto, há de se tomar cuidado para não os restringir a um mero prelúdio do período capetiano. A estrutura do reino dos francos ocidentais de fato mudou, os principados adquiriram um grau maior de autonomia e os nobres de diferentes graus consolidaram uma maior independência em suas localidades com relação à autoridade real.[22]

É importante salientar que entre os anos de 900-919 não há quaisquer indícios nas fontes de que a posição de Carlos estivesse passando por qualquer questionamento interno. Contudo, na porção oriental, após a morte de Luís em 911, Conrado I foi eleito rei da *Francia Orientalis* pela aristocracia da Saxônia, Turíngia, Bavária e Alemannia, ao passo que a Lotaríngia decidiu voltar-se para Carlos III.[23]

Contudo, para Carlos III, tomar como rainha uma princesa de origem inglesa significava não precisar escolher dentre as famílias da Lotaríngia ou da Burgúndia, por exemplo. Logo, por volta de 930, Etelstano tinha algum grau de parentesco com as maiores famílias aristocráticas da *Francia Occidentalis*: ele era o primo de Arnulfo de Flandres, cunhado de Carlos III e tio de Luís IV, cunhado de Hugo de Paris e possivelmente de Conrado da Burgúndia. A partir dessas alianças, ele estava relacionado a pelo menos seis formas diferentes com a família carolíngia. Através dos casamentos de Edite e Edilda, com Oto, futuro rei da Germânia e com Hugo de Paris, o rei inglês conectou-se com ambos os maiores rivais ao poder dos antigos carolíngios, mas que não possuíam qualquer relação de parentesco com eles.[24]

EXERCÍCIO DO PODER

[21] *Siquidem Eadgyfu nominata est Eadwerdi regis filia, filii Ælfredi supra scripti regis, quæ et abmatertera tua ipsa in matrimonium Galliarum ad partes minori Karulo mittitur regi. Eadhild etiam in coniugium mittitur Hugoni filio Hrodbyrhti.a Alias vero duas Ædestanus 6 rex tali ratione misit ad Oddonem, ut quæ ab eis placuisset sibi in matrimonium elegisset ; cui uisa melior Eadgyde (...)*

[22] McKitterick, Rosamond. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751-987.* 1983. p. 305.

[23] *Op. cit*. p. 307.

[24] ORTEBERG, Veronica. "The King from Overseas' ': Why Did Aethelstan Matter in Tenth-Century Continental Affairs?. In: ROLLASON, D. e LEYSER, C. *England and the Continent in the Tenth Century*. Brepols, 2011. p. 211-236. p. 221.

O campo de estudos sobre *queenship*, ou o ofício da rainha,[25] no Brasil, ainda é bastante incipiente. Mesmo em território Europeu e no Reino Unido, comparado com outros objetos, a pesquisa sobre rainhas ainda é escassa. Dentro dos estudos a respeito das sociedades do ocidente medieval, o foco principal das pesquisas tende a incidir sobre o período do tardo-medievo, com enfoque sobretudo nos séculos XIII-XV. Logo, no recorte do alto medievo, as rainhas enquanto um objeto de estudo ainda são bem poucos.

Queenship emergiu, portanto, enquanto um modelo coerente e específico no Ocidente, a partir de noções cristãs de monarquia - o que não significa que, enquanto um fenômeno, a atuação das rainhas não tenha sido algo frequente em outras regiões do globo e em outros períodos da história.[26] As imperatrizes bizantinas, por exemplo, foram modelos para as rainhas do Ocidente Medieval.[27]

Como muito pouco se escreveu a respeito do ofício das rainhas, uma abordagem à luz da longa duração bradeuliana ou até mesmo da história global é importante para fins comparativos, ao observar as rupturas e continuidades, as variáveis e as constâncias nos papéis desempenhados pelas rainhas ao longo do tempo e do espaço, assim como o impacto de diferentes tradições culturais e religiosas.[28]

Quanto ao *queenship*, o primeiro caso analisado é o de Judite. O trecho da *Rebus Gestis Ælfredi* apresenta algumas informações bastante interessantes a respeito de como funcionava a atuação da rainha na corte de Wessex, Asser afirma que

> Contudo, dispondo de autocontrole e sábio conselho (como eu havia dito), para evitar qualquer perigo para o reino, ele não queria que fosse assim [Etelvulfo não queria que isso fosse expulsar seu filho Etelbaldo do reino de Wessex]; e sem nenhuma opinião contrária ou insatisfação da parte dos nobres, ele ordenou que Judite, a filha do rei Carlos [o Calvo], que ele recebeu de seu pai, deveria sentar-se ao lado dele no trono real até o fim de sua vida, embora isso fosse contrário ao errôneo costume daquele povo. Os saxões do oeste não deixavam a rainha sentar-se ao lado do rei, nem deixavam que fosse chamada de "rainha", mas, ao invés disso, "esposa do rei". (*Rebus Gestis Ælfredi*, §13).[29]

[25] Optamos ao longo de nosso trabalho pelo termo no original em inglês em função de os estudos sobre o ofício da rainha serem ainda escassos e até mesmo pouco conhecidos no Brasil.
[26] Merece destaque aqui a obra organizada pela historiadora Elena Woodacre, professora da Universidade de Winchester, na qual foram reunidos artigos sobre diversas rainhas no Ocidente medieval, no Oriente, Pacífico. Para maiores informações, consultar Woodacre. Elena (ed.). **A Companion to Global Queenship**. Leeds: Arc Humanities Press, 2018.
[27]EARENFIGHT, Theresa. Queenship in Medieval Europe. New York & London:Palgrave Macmillan, 2013. p. 12.
[28] EARENFIGHT, Theresa. "Medieval queenship". In: *History Compass*, 2016. p. 1-9. p. 5.
[29] *Sed ille, ut diximus, nimia clementia et prudenti consilio usus, ne ad regni periculum perveniret, ita fieri noluit; et Iuthitham, Karoli regis filiam, quam a patre sua acceperat, iuxta se in regali solio [suo,] sine aliqua suorum nobilium controversia et odio, usque ad obitum vitae sua, contra perversam illius gentis consuetudinem, sedere imperavit. Gens namque Occidentalium Saxonum reginam iuxta regem sedere non patitur, nec etiam reginam appellari, sed regis coniugem permittit.*

Apesar da informação de que as rainhas não eram denominadas como tal, mas apenas por "esposas do rei", ser a única referência a respeito nas fontes do período, de fato, a participação delas em Wessex parece não ter sido tão expressiva como no reino da Mércia, por exemplo. A presença das rainhas dos saxões do oeste nos *charters*, seja participando da emissão dos mesmos junto aos reis ou como aparição nas listas de testemunhas foi bastante inexpressiva quando comparada com as rainhas mércias.

Ao evidenciar a posição em segundo plano que as rainhas costumavam ocupar em Wessex, Asser reafirma a condição régia de Judite, sobretudo pelo vínculo familiar que ela agregava à casa dos saxões do oeste, reforçava o vínculo de Alfredo, através do seu pai Etevulfo, com a casa do finado Carlos Magno, destacando a proeminência de Wessex na região. Logo, diferentemente de outras rainhas anglo-saxônicas Judite *merecia* estar naquele lugar, ao lado do rei, no trono, em função de sua descendência.

O rei Eduardo, além de pai dos futuros reis Etelstano, Edmundo e Eadredo, teve também filhas. Das quais há registros, apenas uma Eadburh passou a maior parte de sua vida como freira, o destino de todas as outras foi o de casamentos com casas dinásticas expressivas no continente. Edgiva casou-se com Carlos, o Simples, rei dos francos ocidentais, ao passo que, Edilda, passou a ser duquesa dos francos, após o matrimônio com Hugo de Paris, enquanto Edite, foi negociada em casamento com Oto I, futuro imperador da Germânia. A respeito da morte de Edite, o cronista saxão Viduquindo de Corvey escreveu

> Este ano [946] merece destaque por conta de uma terrível calamidade para todo o povo, a morte da Rainha Edite, cujo último dia foi celebrado em vinte e seis de janeiro com gemidos e lágrimas de todos os saxões. Ela era inglesa por nascimento e se distinguia não apenas por sua piedade mas também pela sua descendência real de uma família poderosa. **Ela esteve à frente na participação do reino por dez anos** e morreu no décimo primeiro.[30]

É interessante observar que, para além da afirmação de que a rainha Edite era uma pessoa querida entre os saxões - a ponto de fazer com que derramassem suas lágrimas - o último período chama nossa atenção pelas palavras escolhidas pelo cronista, ao especificar que ela dividia o reino com Oto I (*regni consortia tenuit*). Logo, pelas palavras escolhidas por Viduquindo, Edite não apenas reinava ou estava ao lado dele, mas, de fato, dividia o reino com ele, exercendo possivelmente,

[30] *Ille annus notabilis casu calamitoso totius populi, de morte scilicet beatae memoriae Edidis reginae {† 946}, cuius dies extrema VII. Kalend. Februar. celebrata est cum [100] gemitu et lacrimis omnium Saxonum. Haec nata ex gente Anglorum non minus sancta religione quam regali potentia pollentium stirpe claruit.* ***Decem annorum regni consortia tenuit,*** *XI. obiit; - Res gestae Saxonicae* - Livro II, capítulo 41.

funções específicas que lhes eram atribuídas como rainha, mas que determinavam seu papel como parte integrante dessa engrenagem.

Partindo da compreensão de que o poder não representa apenas uma perspectiva vertical e patriarcal - como se emanasse "dos céus para o rei" - os estudos sobre *queenship* lançam luz a identificar que o monarca não era o único governante, mas que a família era o alicerce da monarquia[31]. Logo, tanto as rainhas quanto os reis desempenharam papéis importantes no que concerne às formas de governar e administrar o reino. A historiadora americana reforça seu argumento nesse sentido ao considerar que, quando as rainhas que superaram costumes e tradições patriarcais ou a elas era permitido exercer poder e autoridade, era quase sempre porque era necessário para perpetuar uma dinastia.

A forma como essa autoridade poderia ser exercida por Edite, contudo, não é especificada pelo cronista. Mas, de acordo com os papéis desempenhados por outras rainhas no período medieval no geral e entre os otônidas em específico, podemos especular quais seriam elas.

De acordo com Marcelo Cândido, é uma tarefa complicada tentar delimitar as esferas pública e privada no período medieval, conduzindo, muitas vezes, ao anacronismo.[32] Costumeiramente, a tendência é atribuir às rainhas o papel dentro da esfera privada, enquanto o rei atuava mais na esfera pública. Contudo, para as rainhas, o vínculo pessoal e político está intimamente enlaçado[33] e se deve tomar cuidado com as imprecisões para que as mesmas não nos direcionem a interpretações tendenciosas a respeito da atuação feminina, no sentido de seu poder ser identificado como inferior, particular ou secundário.

Quanto a Edgiva, infelizmente, os Anais de Flodoardo a mencionam de forma também esparsa e pouco conectada ao restante da narrativa. Contudo, podemos deduzir que ela desempenhou um papel importante

No ano de 922, Carlos III foi capturado pelos aristocratas francos liderados por Roberto I, em função de disputas em função do favorecimento e da aproximação do com a aristocracia lotaríngia, sobretudo com Hagano, com quem supostamente compartilhava uma relação de parentesco por parte de sua mãe. [34] De acordo com as datas fornecidas por Flodoardo, quando capturado, Eadgifu já havia

[31] EARENFIGHT, Theresa. "Medieval queenship". In: *History Compass*, 2016. p. 1-9.
[32] CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. "'Público' e 'Privado' nos textos jurídicos francos". *Varia História* (UFMG. Impresso),v. 26, 2010, p. 29-48.
[33]WOODACRE, Ellie. *Queens and Queenship.* Leeds: Arc Humanities Press, 2021. p. 5.
[34] MCKITTERICK, Rosamond. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751-987.* London and New York:Longman, 1983. p. 308.

dado a luz ao filho Luís, fazendo com que ambos buscassem refúgio em Wessex, cujo reino era ocupado por Edward. Após a morte do pai de Eadgifu e ascensão de Etelstano como monarca, Luís permaneceu na Inglaterra, fato que lhe levou ao epíteto de Luís, *d'outre mer.* No momento em que chega à Inglaterra, o futuro Luís IV era um bebê de não mais do que três anos, retornando à *Francia* apenas em 936, graças ao auxílio de Hugo de Paris, seu tio, através do casamento com Edilda, irmã de sua mãe.

O silêncio de Flodoardo a respeito de quem cuida, monitora e cria Luís é gritante. O protagonismo masculino dentro dos estudos históricos, entretanto, levou a um questionamento, a partir da década de sessenta: onde estão as mulheres na história? É imperativo que se escreva tal história, pois isso significa levá-las a sério e ultrapassar o árduo problema de que "Não se sabe sobre as mulheres, porque não há relatos nas fontes".[35] Tal assertiva, apesar de parcialmente verdadeira, leva-nos a uma atitude corajosa de transpormos as barreiras dessa suposta escassez de fontes a respeito das mulheres, haja vista que, elas estão presentes nos documentos, mas, tendo em vista o caráter misógino e tipicamente masculino, elas aparecem por vezes silenciadas, cabendo a nós no presente, portanto, sermos responsáveis por identificarmos, traduzirmos e servirmos de porta vozes para esses sujeitos.

No entanto, Edgiva "ressurge" - miraculosamente - após anos sem sequer sua figura ser mencionada pelo cronista franco, no ano de 937, após Luís IV livrar-se da tutela de Hugo e chamar sua mãe para fixar residência com ele em Laon. A pergunta de onde esteve Edgiva por esses anos permanece, embora não tenhamos uma resposta satisfatória se ela o acompanhou ao continente quando ele retornou da Inglaterra ou permaneceu na ilha por mais tempo. Contudo, o fato de ele ter solicitado sua presença junto a ele, demonstra que ela ainda era, ao menos, uma figura querida, se não essencial para articulação junto ao seu novo governo.

Um exemplo explícito disso, é como muitas vezes o poder da rainha está associado ao que chamamos de *soft power*, algo mais informal que o poder do rei, uma atuação que estaria mais nos bastidores do que debaixo de holofotes. Entretanto, numa sociedade em que os espaços público e privado parecem se misturar, nosso olhar contemporâneo, sem levar em conta as dinâmicas presentes nas sociedades do ocidente medieval, podem induzir-nos a pensar essa atuação como algo de menor importância e relevância, o que não é necessariamente verdade.

[35]PERROT, Michelle. "Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência". In: *cadernos pagu* (4) 1995: pp. 9-28. p. 9.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não podemos descartar que essas princesas e rainhas eram também sujeitos e não funcionam como meros joguetes nas mãos de seus pais e irmãos, passivas, à mercê de seus pares masculinos. Inicialmente como princesas em suas famílias de origem, ainda muito jovens, seu poder de negociação e atuação junto à corte e ao monarca era limitado. Contudo, tão logo ascenderam a uma condição régia passaram a se envolver também nas dinâmicas de poder dos reinos que as acolheram, observando, aprendendo e executando estratégias que serviam como motor daquelas engrenagens. As princesas estrangeiras que chegaram à Inglaterra e as de origem insular que foram para o reino dos francos auxiliaram-nos a compreender de que formas as alianças entre as casas dinásticas organizavam-se.

No caso das duas princesas francas que foram para a Inglaterra, a chegada de Berta e Judite visam, senão integrar, ao menos conectar a Inglaterra com outros reinos do outro lado da Mancha. Ao destacarmos Berta e Judite, observamos que dois pontos sobressaíram quanto a esses acordos: o fato de se tratar de uma princesa cristã num contexto ainda de não conversão e a linhagem, respectivamente. No caso de Berta, uma princesa franca cristã que auxiliou na articulação e presença de uma missão cristianizadora no reino de Kent, reforçando a narrativa de rainhas enquanto modelos a serem seguidos dentro da fé cristã, sobretudo quando a questão em pauta é a conversão do rei Etelberto.

Já quanto a Judite, de acordo com a *Rebus gestis,* seu caráter régio se sobressai e rompe com antigas tradições quanto à nomenclatura das esposas dos reis e o papel que deveriam desempenhar junto a eles, já que Etevulfo propõe que ela se sentasse ao seu lado no trono, numa nítida expressão de que também fazia parte de seu governo, dividindo-o com ele. Afinal, a própria expressão que a Crônica Anglo-Saxônica alude é a de que ele buscava uma rainha (*cuen*) e, em se tratando da filha do rei da *Fancia Occidentalis*, não se esperava que ela exercesse uma função diferente dessa.

Contudo, é interessante ressaltar que, normalmente, as futuras rainhas dos reinos anglo-saxônicos eram oriundas da própria ilha e que Berta e Judite configuram exceções frente a esse processo, já que os monarcas ingleses tendiam a priorizar as relações com a aristocracia insular,

sobretudo a partir da presença de grupos escandinavos em seu território, quando tecer alianças dentro do próprio reino configurava-se como uma forma de deter esse avanço nórdico.

Quanto às princesas inglesas cujo destino foram os reinos dos francos, as razões para tal aparentam ser mais diversas. Um indício é que a filha mais velha de Alfredo, Etelfleda, casou-se com Etelredo, senhor da Mércia, e Etelgiva entrou para a vida religiosa como abadessa da abadia de Shaftesbury. Apenas sua terceira filha, Elfrida, foi para Flandres, o que demonstra que as relações com a região não eram centrais na política alfrediana.

Com a influência de Wessex assegurada na Mércia, Eduardo não se preocupou em casar sua primogênita Edgiva com um *Ealdorman*, mas consolidou uma aliança com o rei dos francos ocidentais. Já no período de Etelstano (924-939), tendo em vista que este não se casou ou teve filhos, sua preocupação foi em enviar a maioria de suas irmãs para fora das ilhas. Possivelmente, casá-las com aristocratas da região representaria potenciais rivalidades locais e a casa de Wessex, ao mesmo tempo que que destiná-las à *Francia Occidentalis* e à Germânia, reforçaria laços com o antigo reino dos francos em caso de novos ataques escandinavos em suas respectivas costas. Apenas uma irmã de Etelstano foi destinada em casamento, com o rei viking de York, de acordo com o MS D da *Crônica Anglo-Saxônica*. Seu nome, no entanto, sequer é mencionado na narrativa em questão.

Edite, de acordo com a narrativa de Viduquindo de Corvey, pareceu integrar-se à lógica da dinastia recém-formada, no que denominavam *Weibersystem*, numa espécie de confiança que os imperadores mantinham em suas esposas e outras integrantes de suas famílias em auxiliar o rei/imperador na sua função de governar [36]. O mesmo ocorreu com Edgiva, ao ingressar na família dos carolíngios, e com Edilda, ao se associar através do casamento com uma das casas mais ricas do norte da *Francia.*

Referências

Fontes impressas

[36] Jestice, Phyllis G. **Imperial Ladies of the Ottonian Dynasty**. Women and Rule in Tenth Century Germany. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2018. Cap. 1, Introduction. (Edição ebook).

Bachrach, B.S. and Bachrach, D. (ed.). **Widukind of Corvey. Deeds of the Saxons**. Washington: Catholic University of America Press, 2014.

Fanning, S. and Bachrach, B.S. **The annals of Flodoard of Reims, 894-966**. North York: Toronto University Press, 2004.

Campbell, A. (ed.). **The Chronicle of Æthelweard**. London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1962. Edição bilíngue latim-inglês.

Keynes, Simon and Lapidge, Michael (trad.). **Alfred the Great**. Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources. London: Penguin Books, 2004.

Stevenson, William Henry (ed.). **Asser's Life of King Alfred together with the Annals of Saint Neots - erroneously ascribed to Asser**. Oxford: Clarendon Press, 1904.

Swanton, M.J. (Ed.) **The Anglo-Saxon Chronicles**. London: Phoenix Press, 2000.

Fontes eletrônicas

The Anglo-Saxon Chronicle. Versão em inglês antigo. Capturado em XML Edition of the Anglo-Saxon Chronicle (jebbo.co.uk)

Beda. ***Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum***. Capturado em https://www.thelatinlibrary.com/bede.html

Widukind de Corvey. ***Rerum gestarum Saxonicarum libri tres.*** Capturado em https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost10/Widukind/wid_sax0.html

Bibliografia

ARAUJO, VCD. Æthelings & Liudolfings: Uma análise das relações entre a Inglaterra anglo-saxônica e a Germânia otônida. In: *Brathair* 12 (2), 2012: 17-30.

BANTON, Virginia and Scheck, Helene. "Women". In: Stodinick, Jaqueline and Trilling, Renée. *A Handbook of Anglo-Saxon Studies*. Chichester: Blackwell Publishing, 2012. p. 265-280.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero:* feminismo, subversão e identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. 'Público' e 'Privado' nos textos jurídicos francos. *Varia História* (UFMG. Impresso),v. 26, pp. 29-48, 2010.

COSER, Miriam. "Jurisdições das rainhas medievais portuguesas: uma análise de queenship". In: *Tempo*, Niterói Vol. 26 n. 1 Jan./Abr. 2020. p. 231-247

DUMVILLE, David N. "Kings, Currency and Alliances: History of Coinage of Southern England". Woodbridge: The Boydell Press, 1998. p. 1-45.

DUGGAN, Anne (ed.). *Queens and Queenship in Medieval Europe* : Proceedings of a Conference Held At King's College London, 1995. Woodbridge: The Boydell Press, 1997.

EARENFIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*. New York & London:Palgrave Macmillan, 2013.

EARENFIGHT, Theresa. Medieval queenship. In: History Compass, 2016. p. 1-9.

ERLER, Mary and KOWALESKI, Maryanne (ed.). *Women and Power in the Middle Ages.* Athens and London: The University of Georgia Press, 1988.

FARMER, Sharon A. *Gender and Difference In the Middle Ages.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

FELL, Christine E. *Women in Anglo-Saxon England*. Cowley: Basil Blackwell, 1987.

FÖßEL, Amalie. The Political Traditions of Female Rulership in Medieval Europe. In: BENNET, Judith and KARRAS, Ruth (Ed.). *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

FOOT, Sarah. *Aethelstan*: The First King of England. New Haven and London: Yale University Press 2011.

JESTICE, Phyllis G. *Imperial Ladies of the Ottonian Dynasty.* Women and Rule in Tenth Century Germany. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2018.

KOCKA, Jürgen. "Para além da comparação". In: *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 21, n. 31, ago. 2014. p. 279-286.

LEYSER, Henrietta. *Medieval women:* a social history of women in England (450-1500).New York: St. Martin 's Press, 1995.

MCKITTERICK, Rosamond. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751-987*. London and New York:Longman, 1983.

MOLINEAUX, George. *The Formation of the English Kingdom in the Tenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

NELSON, Judith. "Queens as Jezebels: The Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History". In: *Studies in Church History Subsidia* , Volume 1 , 1978, p. 31-77.

ORTEBERG, Veronica. "The King from Overseas' ': Why Did Aethelstan Matter in Tenth-Century Continental Affairs?. In: ROLLASON, D. e LEYSER, C. *England and the Continent in the Tenth* Century. Brepols, 2011. p. 211-236.

PARSONS, John Carmi. "Queens and Empresses: The West". In: SCHAUS, Margaret. *Women and Gender in Medieval Europe*. New York & London: Routledge, 2006. p. 683-691.

PASTERNACK, Carol Braun. Negotiating Gender in Anglo-Saxon England. In: FARMER, Sharon, PASTERNACK, Carol Braun. *Gender and Difference in the Middle Ages*. University of Minnesota Press. p. 107-142.

PERROT, Michelle. "Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência". In: *cadernos pagu* (4) 1995: pp. 9-28.

_____ *Minha história das mulheres.* São Paulo: Contexto, 2019.

SCHECK, Helene and BLANTON, Virginia. "Women". In: STODNICK, Jacqueline and TRILLING, Renée R. A Handbook of Anglo-Saxon Studies. Chichester: Blackwell Publishing. 2012. p. 265-279.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, 1990. p. 5-22,

SILVA, Daniele de Oliveira dos Santos. ***Estas Senhoras Rainhas:*** Trajetórias de Poder na Realeza Medieval Portuguesa (Séculos XII ao XV) – Um Estudo De Queenship. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História. Tese, 2018. 126p.

SIMMER, Letícia Saldanha. *Queenship e os cerimoniais reais em ordines e crônicas:* as coroações de Eleanor de Aquitânia e Marguerite de França (França e Inglaterra, século XII). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História. Dissertação. 2019. 109p.

SMITH, Julie Ann. *Queen-making and queenship in Early Medieval England and Francia*. PhD: Department of History of the University of York, 1993.

STENTON, Doris. *The English Woman in History*. London: Routledge, 1977.

WILLIAMS, Ann. *Kingship and Government in pre-Conquest England (500-1066).* London: Macmillan Press LTD., 1999.

WOODACRE, Ellie (ed.). *A Companion to Global Queenship*. Leeds: Arc Humanities Press,2018.

_____ *Queens and Queenship.* Leeds: Arc Humanities Press, 2021.

YORKE, Barbara. *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England.* Taylor&Francis e-Library, 2003

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

VESTÍGIOS ARQUEOLÓGICOS DAS RELAÇÕES ENTRE CRISTÃOS E JUDEUS NO MUNDO ROMANO: O CASO DA PROVÍNCIA ROMANA DA ÁSIA PROCONSULAR NO SÉCULO III D.C.[1]

ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE OF CHRISTIAN AND JEWISH RELATIONS IN THE ROMAN WORLD: THE CASE OF ROMAN PROVINCE OF ASIA IN THE 3RD CENTURY CE

MONICA SELVATICI
Universidade de Londrina (UEL)

RESUMO

O presente artigo busca analisar evidências da cultura material encontradas na região da Ásia Menor no século III d.C., mais especificamente epitáfios na província da Ásia Proconsular, no contexto do domínio imperial romano, com o objetivo de iluminar aspectos das relações e da interação entre judeus e cristãos e questões de identidade entre tais grupos no nível das práticas quotidianas. A especificidade do presente estudo reside no foco sobre o universo das práticas de identidade e não mais naquele do discurso de identidade, para o qual temos as fontes escritas como principais depositárias.

PALAVRAS-CHAVE: CRISTIANISMO; JUDAÍSMO; ARQUEOLOGIA; PRÁTICAS DE IDENTIDADE.

ABSTRACT

The purpose of the present article is to analyze archaeological evidence from 3rd century CE Asia Minor, more precisely, epitaphs from the province of Asia in the context of Roman imperial power, to shed light on aspects of identity in terms of daily praxis and interaction between Jews and Christians. The study focuses on the realm of identity praxis and not on the domain of identity speech, to which written sources are the main evidence.

KEYWORDS: CHRISTIANITY; JUDAISM; ARCHAEOLOGY; IDENTITY PRAXIS.

[1] Este artigo é uma versão revisada da conferência, sob o mesmo título, apresentada em 20/09/2023 no II Colóquio Internacional do Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano da UNESP/Franca, III Seminário Internacional do G.LEIR, XII Encontro Internacional do G.LEIR – "Os desafios da Antiguidade em forma de expressões do cotidiano".

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca analisar evidências da cultura material encontradas na região da Ásia Menor no século III d.C., mais especificamente na província da Ásia Proconsular, no contexto do domínio imperial romano, com o objetivo de iluminar aspectos das relações e da interação entre judeus e cristãos e questões de identidade entre tais grupos no nível das práticas quotidianas. Este texto está em diálogo com outras pesquisas por mim empreendidas anteriormente, que também tomaram a região da Ásia Menor como universo no qual a interação entre judeus e cristãos seria examinada.[2] No entanto, a especificidade do presente estudo reside no foco sobre o universo das práticas de identidade e não mais naquele do discurso de identidade, para o qual temos as fontes escritas como principais depositárias.

A compreensão de que a identidade de grupo incorpora tanto definições discursivas de fronteira quanto práticas concretas no mundo social é partilhada por autores como a arqueóloga britânica Siân Jones que, em seu trabalho, procura definir os aspectos teóricos de uma arqueologia das identidades. A abordagem de Jones é muito oportuna porque, ao empreender uma 'arqueologia da etnicidade'[3], ela intenta, a partir da análise dos vestígios arqueológicos, esmiuçar de que forma se fazia a *prática* da identidade entre grupos étnicos antigos.[4] Como no presente estudo dados epigráficos são chamados a compor o quadro complexo de evidências das relações e práticas entre cristãos e judeus na província da Ásia no século III d.C., a análise de Jones se faz pertinente em relação a este aspecto.

O conceito de etnicidade, tal como definido por Jones, é empregado no estudo uma vez que atenta para a forma pela qual os processos sociais e culturais interagem entre si em termos da questão da identidade de grupo. A britânica adota a perspectiva subjetivista de identidade étnica, da forma como é postulada pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth em seu trabalho seminal *Ethnic groups and boundaries*,[5] e, de modo a incorporar critérios empíricos ou "objetivos" à sua própria definição de etnicidade, Jones adiciona a ela a teoria da prática e a noção de *habitus*, desenvolvidas pelo

[2] SELVATICI, Monica. Identidades religiosas no mundo romano: o caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d.C. *Antíteses* (Londrina), v. 8, 2015, p. 50-70; SELVATICI, Monica. Identidades cristãs e práxis judaizante na Ásia Menor romana do século II d.C.: Um exame das epístolas de Inácio de Antioquia. *Diálogos* (On-line), v. 24, 2020, p. 325-341.

[3] JONES, Siân. *The Archaeology of Ethnicity:* constructing identities in the past and present. London and New York: Routledge, 1997.

[4] Uma apresentação pormenorizada da perspectiva de análise da arqueóloga britânica sobre a práxis da etnicidade a partir de evidências arqueológicas se encontra em: Jones, Siân. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, Pedro P. A.; ORSER, Charles; SCHIAVETTO, Solange N. de O. (orgs.) *Identidades, Discurso e Poder:* Estudos da Arqueologia Contemporânea. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2005, p. 27-43.

[5] BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, MA: Little Brown, 1969.

sociólogo francês Pierre Bourdieu.[6] O seu entendimento da etnicidade se centra sobre a construção das identidades e não as toma como dados da natureza, como elementos essenciais, mas na realidade como elementos relacionais.

O papel desempenhado por Roma é um importante elemento por muito tempo negligenciado pela historiografia no estudo do cristianismo antigo. O domínio e os valores romanos estiveram, no entanto, intrinsecamente ligados ao modo pelo qual a fé cristã ganhou forma no território do império. De acordo com o conceito de etnicidade, analisarei os processos sociais e culturais que estão ligados à questão da identidade para os cristãos na província romana da Ásia no século III d.C., dando ênfase à sua interação com os judeus. Para efetivar este propósito, (1) examinarei brevemente a organização política e o contexto cultural da Ásia e a situação dos cristãos no Império romano, nos séculos II e III d.C.; (2) retrocederei ao século I d.C. para atentar para dados arqueológicos que joguem luz sobre a situação das comunidades judaicas na Ásia Menor; e (3) caminharei para o século III, por meio da análise das inscrições tumulares da região da Frígia (cujo território ficava dividido entre duas províncias – sua parte ocidental se localizava na província da Ásia e sua parte nordeste na província da Galácia).

A PROVÍNCIA ROMANA DA ÁSIA PROCONSULAR

A província da Ásia, localizada na parte ocidental da Ásia Menor, compunha o território do antigo reino de Pérgamo doado pelo soberano Átalo III aos romanos ainda em 133 a.C. Compunham suas fronteiras o mar Egeu a oeste, a província da Bitínia ao norte, a província da Lícia ao sul e a Galácia a leste. Como unidade administrativa romana, ela foi organizada em 129 a.C. como uma província senatorial, governada por um procônsul.

A capital da província da Ásia era a cidade de Éfeso, que foi "sede guardiã do culto imperial (*neokoros*), recebendo esse título honorífico por duas vezes. Em Éfeso também está situado um dos templos mais importantes do mundo antigo, o *Artemision*, dedicado a *Ártemis Efésia*", destacam José Adriano Filho e Paulo Nogueira.[7] De acordo com o léxico do Novo Testamento de Frederick W. Danker e William Bauer, νηωκόρος significa, a princípio, aquele que é responsável pela manutenção e segurança de um templo, o guardião do templo. Porém, transforma-se

[6] BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
[7] ADRIANO FILHO, José; NOGUEIRA, Paulo A. S. Pluralismo no cristianismo primitivo em Éfeso: tensões e estratificações. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, out./dez. 2015, p. 1932.

> com a ascensão do culto imperial na Ásia Menor, em um título assumido por cidades que construíam e mantinham templos em honra do imperador: **guardião honorário do templo**. Em raros casos este costume era estendido a outras divindades; por isso Éfeso é chamada νηωκόρος της μεγάλης ’Αρτέμιδος (guardiã honorária do templo da grande Ártemis).[8]

A incorporação do culto de Ártemis à mitologia de fundação da cidade de Éfeso é muito interessante. James Harrison, em estudo recente, investiga Éfeso como νηωκόρος de Ártemis, o papel do *Artemision* na vida diária de Éfeso e sua relação com o culto imperial. De acordo com Harrison:

> Nós estamos testemunhando aqui, no início da era da Segunda Sofística, o culto do passado mítico e de figuras ancestrais na Ásia Menor (por exemplo, a *basilica* civil em Aphrodisias, os relevos do teatro em Hierápolis), como parte da articulação da identidade cívica local em face da crescente romanização. As elites asiáticas pró romanas, no entanto, confortavelmente incorporam o culto local dos ancestrais e seu passado mitológico ao quadro mais amplo do sistema honorífico romano e suas atividades nos monumentos urbanos locais.[9]

A era da Segunda Sofística, mencionada acima, tem início em meados do século I d.C. e pode ser compreendida como uma resposta grega ao domínio imperial romano. A estratégia adotada por certos oradores gregos para lidar com a perda de relevância do mundo grego sob os romanos foi uma ênfase dada às glórias do passado grego, a Atenas democrática do século de Péricles, a guerra do Peloponeso, etc.[10] Tais oradores procuravam empreender um retorno ao tempo dos primeiros sofistas, os oradores dos séculos V e IV a.C.

Em termos da situação política mais ampla dos cristãos no Império romano na primeira década do século II d.C., já são atestadas nas fontes escritas perseguições a eles por parte das autoridades romanas. Nós dispomos excepcionalmente do rescrito do imperador Trajano em resposta ao questionamento de Plínio o jovem, governador da Bitínia, sobre quais medidas adotar em relação às muitas denúncias anônimas de cristãos em sua província.[11] Sua resposta segue no sentido de não atender a denúncias anônimas, mas aquelas cujo denunciante tivesse nome deveriam ser investigadas. Os cristãos encontrados, caso abjurassem a fé por meio do culto ao imperador ou aos deuses das cidades, estariam livres. Já aqueles que fossem resolutos e não abjurassem a fé, seriam condenados à morte.

---

[8] DANKER, Frederick W.; BAUER, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature.* 3rd edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000, p. 670.
[9] HARRISON, James R. An epigraphic portrait of Ephesus and its villages, in: HARRISON, J. R.; *WELBORN, L. L. (eds.) The First Urban Churches 3*: Ephesus. Atlanta: Society of Biblical Literature Press, 2018, p. 6-7.
[10] GUARINELLO, Norberto L. Império Romano e identidade grega, in: FUNARI, P.P.A.; SILVA, M.A.O. (Orgs.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2009, p. 154-56.
[11] PLÍNIO, O JOVEM. Cartas 10,96, in: FUNARI, P. P. A. *Antiguidade Clássica:* a história e a cultura a partir dos documentos. Campinas: Unicamp, 2002, p. 91-92.

O rescrito de Trajano foi norma para o trato das autoridades romanas com os cristãos durante algumas décadas. No entanto, na segunda metade do século II, há, conforme destaca André Chevitarese,[12] uma mudança nas relações entre cristãos e império, com uma intensificação nas perseguições e nos tribunais anticristãos no governo do imperador Marco Aurélio (161-180 d.C.). Este último parece ter alterado a regulamentação criada pelo rescrito de Trajano de que o papel das autoridades romanas seria apenas o de julgar as acusações feitas por indivíduos privados, começando, a partir de 177 d.C. – período do julgamento dos mártires de Lyon, na Gália – a consentir na busca e na investigação oficiais.

O século III d.C. foi palco para perseguições ainda mais severas aos cristãos por parte dos imperadores romanos, tendo um edito lançado pelo imperador Décio em 249 d.C. – que obrigava todos os habitantes do império a honrar os deuses romanos com sacrifícios e libações diante dos magistrados – dado início a uma severa perseguição. De acordo com Gilvan Ventura da Silva,[13] embora a execução da lei tenha sido desigual entre as províncias do império, muitos morreram, como Fabiano, o bispo de Roma, que foi executado, e o número daqueles que abjuraram a fé cristã de modo a sobreviver, os *lapsi*, foi enorme, muito maior que o número de mártires e confessores. Uma vez morto Décio em 251, as perseguições foram retomadas no tempo do imperador Valeriano em 257 e seguiram até 260, quando este último foi capturado pelos persas e assassinado.

Examinados brevemente a organização política e o contexto cultural da província da Ásia e a situação dos cristãos no Império romano nos séculos II e III d.C., retrocederei agora ao contexto da Ásia Menor no século I d.C. para analisar dados arqueológicos que possam jogar luz sobre a situação social das comunidades judaicas em meio à população não judaica naquela região.

AS COMUNIDADES JUDAICAS NA ÁSIA MENOR NA ARQUEOLOGIA DAS INSCRIÇÕES TUMULARES

As evidências epigráficas relacionadas à presença de judeus na região da Ásia Menor em torno do século I d.C. estão no contexto das inscrições tumulares e, neste trabalho, serão examinadas de acordo com os estudos de identidades. Jan W. Van Henten e Pieter Van Der Horst,[14] ao analisarem

[12] CHEVITARESE, André L. Cristianismo e Império Romano, in: SILVA, G.V.; MENDES, N.M. (Orgs.) *Repensando o Império Romano*. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EdUFES, 2006, p. 171.
[13] SILVA, Gilvan Ventura da. A Relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV), in: SILVA, G.V.; MENDES, N.M. (Orgs.) *Repensando o Império Romano*. Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EdUFES, 2006, p. 248-49.
[14] VAN HENTEN, Jan W.; VAN DER HORST, Pieter W. Jewish Tomb Inscriptions in Verse, in: VAN DER HORST, P. W. *Hellenism – Judaism – Christianity.* Essays on their interaction. Kampen: Kok Pharos, 1994, p. 40.

os epitáfios de túmulos judaicos encontrados na região da Ásia Menor, em Alexandria e em Roma, observam que eles não imitam a tendência grega dos rituais funerários de fazer uso de inscrições métricas em grego. As inscrições métricas se inspiravam nos poemas épicos gregos na medida em que eram compostas segundo uma série de arranjos entre sílabas breves e longas com o objetivo de produzir musicalidade em sua declamação. No caso da Ásia Menor, nenhum epitáfio com inscrições métricas foi encontrado.[15] Os autores se perguntam por que tais centros judaico-helenísticos não reproduzem o costume grego dos rituais funerários. Por outro lado, Leontópolis (um centro religioso muito importante para o judaísmo egípcio) e a Palestina, cuja população judaica constituía forte maioria, possuem muitos epitáfios com inscrições métricas.

A evidência epigráfica parece contradizer a lógica, aparentemente estabelecida pelos autores, de que as comunidades judaicas situadas nos locais onde a cultura helenística e a língua grega eram dominantes deveriam apresentar uma apropriação maior dos costumes do meio no qual elas estavam inseridas. No entanto, se pensarmos em termos da questão da etnicidade dos judeus que habitavam estas regiões, veremos que duas das três origens dos epitáfios judaicos analisados – a região da Ásia Menor como um todo e a cidade de Alexandria – são espaços onde os conflitos sociais entre judeus e não judeus são frequentes por volta do século I d.C.[16]

Observadas as inscrições dos túmulos judaicos de tais locais sob esta perspectiva, a ausência de uma apropriação por parte dos judeus do costume helenístico-romano amplamente disseminado do uso de inscrições métricas nos epitáfios indica que haja

> indícios fortes de um repúdio de tais judeus aos costumes e práticas reproduzidas no meio hostil dominante e do seu fechamento no interior da comunidade judaica que integravam, de maneira a reforçar sua identidade através da reprodução dos costumes e práticas judaicos.[17]

No que diz respeito ao contexto das cidades da província romana da Ásia, o foco são as relações dos cristãos com as sinagogas locais e as práticas sociais e culturais promovidas pela população politeísta em meio à qual as comunidades cristãs estavam inseridas. Neste sentido, passemos ao exame das evidências arqueológicas ligadas a cristãos e judeus na Ásia do século III d.C.

[15] Já em Alexandria e em Roma, apenas um único epitáfio de um túmulo judaico com esse tipo de inscrição em grego foi encontrado em cada uma das duas cidades.
[16] Ver SELVATICI, Monica. Identidades religiosas no mundo romano: o caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d.C. *Antíteses* (Londrina), v. 8, 2015, pp. 50-70 [em especial, pp. 55-60].
[17] SELVATICI, Monica. Identidades religiosas no mundo romano: o caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d.C. *Antíteses* (Londrina), v. 8, 2015, p. 59.

VESTÍGIOS ARQUEOLÓGICOS DA INTERAÇÃO ENTRE CRISTÃOS E JUDEUS NA PROVÍNCIA DA ÁSIA NO SÉCULO III D.C.

As evidências arqueológicas mais antigas acerca dos cristãos são inscrições tumulares, os epitáfios, datadas do século II d.C., sendo o epitáfio de Abércio, bispo de Hierápolis, na região da Frígia, no interior da província da Ásia, o exemplo mais notório conhecido. Caminhando para o século III d.C., o número de inscrições tumulares que sugerem, sem precisão, uma autoria cristã aumenta consideravelmente.

Peter Brown, no clássico ensaio sobre a antiguidade tardia, que está no primeiro volume da coleção *História da Vida Privada*, afirma que "no mundo pagão dos séculos II e III nenhuma comunidade religiosa amplamente difundida interferiu para sufocar tantas vozes privadas e tão diferentes surgidas do além-túmulo",[18] como fez posteriormente a igreja cristã, já ligada ao Estado romano. Brown elenca, como exemplos da multiplicidade de temas que aparecem nos epitáfios pagãos, o "notável grego Opramoas, que cobriu seu túmulo com cartas de governadores romanos elogiando-lhe as generosidades cívicas, e a mensagem de um humilde pedreiro que pede desculpa pela qualidade dos versos de seu epitáfio".[19]

Ao que parece, nas inscrições tumulares judaicas e cristãs do século III d.C. em diante tal diversidade de temas mencionada por Brown entre os epitáfios pagãos não existia e já dava lugar a dizeres mais padronizados. Dito isto, eu me debruçarei agora sobre o trabalho de três autores acerca de epitáfios na região da Frígia (dividida entre as províncias da Ásia e da Galácia) que fazem uso da fórmula *eumeneia*. Esta fórmula é assim nomeada porque foi encontrada na região próxima à cidade Eumeneia, onde se localizam as cidades de Apamea, Hierápolis e Sebaste.

[18] BROWN, Peter. Antiguidade Tardia, in: DUBY, Georges (Org.) *História da Vida Privada, 1*: Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 272.
[19] BROWN, Peter. Antiguidade Tardia, in: DUBY, Georges (Org.) *História da Vida Privada, 1*: Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 272.



ÁSIA MENOR NO PERÍODO GRECO-ROMANO, COM A REGIÃO DA FRÍGIA AO CENTRO

Fonte: https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Asia_Minor_in_the_Greco-Roman_period_-_general_map_-_regions_and_main_settlements.jpg

Paul R. Trebilco, em seu texto 'The Christian and Jewish Eumeneian Formula',[20] analisa nos epitáfios ali encontrados o uso judaico e cristão da dita fórmula, que reproduz o seguinte dizer: "ele ou ela terá que responder a Deus". O uso da fórmula cumpre a função de fazer ameaça a possíveis profanadores do túmulo. "A fórmula procurava proteger as tumbas contra violações ou enterros não autorizados por meio da invocação da ira divina sobre qualquer vândalo em potencial", afirma Trebilco.[21]

Pelo fato de não mencionarem uma divindade precisa na fórmula, Trebilco acredita que tais epitáfios não fossem de pessoas pagãs. A fórmula apresenta algumas variações nos vários exemplares analisados. Por exemplo, uma inscrição tumular de Apamea, provavelmente datada de 240-250 d.C., lê o seguinte: 'ele ou ela terá que responder *à mão de Deus*' (τήν χειρα του θεου). Trebilco atenta para o fato de que a expressão "a mão de Deus" é usada mais de 200 vezes na Septuaginta, mas também aparece no Novo Testamento e "claramente a Septuaginta também era um livro cristão",

[20] TREBILCO, Paul R. The Christian and Jewish Eumeneian Formula, in: BARCLAY, John M. G. (ed.) *Negotiating Diaspora*. Jewish Strategies in the Roman Empire. London and NY: T&T Clark, 2004, pp. 66-88.
[21] TREBILCO, Paul R. The Christian and Jewish Eumeneian Formula, in: BARCLAY, John M. G. (ed.) *Negotiating Diaspora*. Jewish Strategies in the Roman Empire. London and NY: T&T Clark, 2004, p. 66.

afirma o autor.[22] Neste sentido, a inscrição poderia ser de origem judaica ou cristã, sem indicações mais precisas.

Variações no uso da fórmula *eumeneia* introduzem o tema apocalíptico. Outra inscrição encontrada em Apamea a reproduz de modo ligeiramente diferente: "ele ou ela terá que responder a *Deus, o juiz*" (τόν κριτήν θεόν). E uma inscrição de Eumeneia afirma "ele ou ela terá que responder ao Deus vivente *agora e no dia do julgamento*" (καί νυν καί 'εν τη κρισίμω 'ημέρα). Trebilco conclui pelo motivo apocalíptico presente que ambas as inscrições podem ser judaicas ou cristãs.[23]

Muitos são os exemplos analisados por Trebilco, que evita conclusões apressadas sobre uma identificação precisa quanto à autoria judaica ou cristã das inscrições na maioria dos casos, com exceção daqueles em que símbolos cristãos ou o termo 'cristão' aparecem no texto do epitáfio. O autor então conclui: "nós sugerimos que as inscrições jogam luz sobre as relações judaico-cristãs. Parece provável que tanto cristãos como judeus tenham feito uso desta fórmula, e isso sugere que pode ter havido relações próximas entre cristãos e judeus na Frígia do século III".[24]

Édouard Chiricat, no texto The 'crypto-Christian' inscriptions of Phrygia,[25] analisa os epitáfios cristãos da região da Frígia. Ele traz o exemplo do epitáfio de Aurelia Procula:

Αὐρ. Πρόκλα (Aur(elia) Procula)
κατεσκεύασεν (construiu)
τὸ ἡρῶον αὐτῇ καὶ (a tumba para si e)
τῷ ἀνδρὶ καὶ τοῖς (seu marido e seus)
τέκνοις Φιλίππῳ (filhos Philippos)
καὶ Παυλίνῃ μνή.- (e Paulina, *in*)
[μη]ς χάριν· εἰ δέ (*memoriam*; e se)
[τις] ἐπιχιρήσει (alguém tentar)
[θεῖ]ναι ἕτερον, (sepultar outro,)
[ἔ]σ. ται αὐτῷ πρὸς (ele ou ela terá que responder a/encarar/enfrentar)
τὸν Θεὸν τὸν ζῶντα. (o Deus vivente).

[22] TREBILCO, Paul R. The Christian and Jewish Eumeneian Formula, in: BARCLAY, John M. G. (ed.) *Negotiating Diaspora*. Jewish Strategies in the Roman Empire. London and NY: T&T Clark, 2004, p. 73.
[23] TREBILCO, Paul R. The Christian and Jewish Eumeneian Formula, in: BARCLAY, John M. G. (ed.) *Negotiating Diaspora*. Jewish Strategies in the Roman Empire. London and NY: T&T Clark, 2004, p. 74.
[24] TREBILCO, Paul R. The Christian and Jewish Eumeneian Formula, in: BARCLAY, John M. G. (ed.) *Negotiating Diaspora*. Jewish Strategies in the Roman Empire. London and NY: T&T Clark, 2004, p. 88.
[25] CHIRICAT, Édouard. The 'crypto-Christian' inscriptions of Phrygia, in: *Roman Phrygia*, 2011, p. 198-214.

[I.Denizli 145. Is¸ıklı (antiga Eumeneia).

Provavelmente datado da segunda metade do século III d.C.][26]

Acerca deste epitáfio, Chiricat diz o seguinte:

> Aqui, o cristianismo de Aurelia Procula e sua família é sugerido pela fórmula devocional final, que afirma que o violador da tumba 'deverá responder ao Deus vivente' (...). Esta fórmula, embora primeiramente usada por membros da comunidade cristã da região, também aparecia em formas variantes em tumbas judaicas e mesmo pagãs; neste caso particular, a adição do epíteto 'vivente' ao termo 'Deus' torna o cristianismo da família altamente provável.[27]

Chiricat critica a abordagem de uma historiografia mais antiga que definia tais inscrições como exemplos de um 'cripto-cristianismo', de uma devoção cristã não declarada publicamente. Para o autor, muito da epigrafia cristã antiga é obscuro e alusivo por natureza e não por necessidade de se esconder.[28]

O argumento de Chiricat é importante no sentido de não encaixar a epigrafia cristã em classificações fechadas. No entanto, ele não problematiza a questão a partir das relações judaico-cristãs na antiguidade e também não parece se importar com o contexto mais amplo da ordem imperial romana no século III d.C. como fator de impacto sobre a vivência dos cristãos e possivelmente sobre sua forma de enterrar os mortos.

Paul McKechnie, no texto 'Eumeneia (Işıklı) and the Eumeneian Formula',[29] por outro lado, identifica tais inscrições tumulares como claramente cristãs. O autor afirma:

> Em Eumeneia (Işıklı) expressões específicas eram usadas no século III nos túmulos dos cristãos. (…) Mais de cem epitáfios com a fórmula *eumeneia* sobreviveram, alguns deles datados. Os exemplos datados foram erigidos entre 246 e 274. Eles apresentam um recorte parcial da comunidade cristã em Eumeneia e Apameia (Dinar).[30]

McKechnie traz uma informação importante para a análise, a forte perseguição romana aos cristãos no século III:

> Mesmo no tempo de Décio (249–251), ao que parece, o medo da perseguição não era severo o suficiente para impedir os cristãos de tornar seus túmulos identificáveis

[26] *Bōmos* Funerário de Aurelia Procula. Apud CHIRICAT, Édouard. The 'crypto-Christian' inscriptions of Phrygia, in: *Roman Phrygia*, 2011, p. 203-4.
[27] CHIRICAT, Édouard. The 'crypto-Christian' inscriptions of Phrygia, in: *Roman Phrygia*, 2011, p. 204.
[28] CHIRICAT, Édouard. The 'crypto-Christian' inscriptions of Phrygia, in: *Roman Phrygia*, 2011, p. 214.
[29] McKECHNIE, Paul. Eumeneia (Işıklı) and the Eumeneian Formula. *Christianizing Asia Minor*. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 210-231.
[30] McKECHNIE, Paul. Eumeneia (Işıklı) and the Eumeneian Formula. *Christianizing Asia Minor*. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 210.

> desta forma. Como em outras cidades frígias, Eumeneia parece ter voado abaixo do radar do escrutínio oficial – um fato que facilitou a mudança no cenário sagrado.[31]

A afirmação categórica do autor de que os epitáfios frígios com a fórmula *eumeneia* são claramente cristãos causa estranheza quando consideramos os dados trazidos por Paul Trebilco de que muitos dos termos utilizados aparecem na Septuaginta, algo que poderia indicar uma origem judaica para os epitáfios. A ausência da consideração de que tais inscrições possam ser judaicas ou muito similares às dos judeus leva o autor a acreditar que os cristãos não temessem se expor em público e que o medo da perseguição romana não fosse forte, argumento que parece fraco e muito pouco provável se pensarmos no contexto da Ásia no tempo dos imperadores Décio e Valeriano.

EM TERMOS DE CONCLUSÃO

Se recuperarmos as inscrições funerárias judaicas da Ásia Menor no século I d.C. que não adotam o costume helenístico-romano amplamente disseminado do uso de inscrições métricas redigidas em grego nos epitáfios e compreendermos esta não incorporação como uma demonstração de rejeição aos costumes e modos do meio hostil circundante, então o uso muito similar da fórmula *eumeneia* nos epitáfios da Frígia no século III tanto por cristãos quanto por judeus indica que, nesta região, não há rejeição ou fechamento no interior da comunidade cristã (tampouco da comunidade judaica). Há, ao contrário, interação e partilha contínua de elementos e práticas cultuais e funerárias entre eles.

Ainda assim, o impactante contexto de perseguições romanas aos cristãos no século III d.C. não pode ser negligenciado porque ele torna mais complexo o quadro apresentado acima de uma interação contínua entre judeus e cristãos e acaba por trazer outra motivação para o uso cristão de fórmulas similares às judaicas em seus epitáfios, qual seja, a da blindagem contra denúncias e perseguições por meio da adoção de uma roupagem judaica ou muito similar a ela em suas práticas cotidianas, neste caso, nos sepultamentos.

Em síntese, de acordo com o conceito de etnicidade, busquei analisar os processos sociais e culturais que estão ligados à questão da identidade para os cristãos na província romana da Ásia no século III d.C., dando ênfase à sua interação com os judeus. Tendo como foco o universo das práticas de identidade, acredito ser correto afirmar a partir do exame dos dados epigráficos dos epitáfios que há, ao longo do século III na região da Frígia, na província da Ásia, continuidade na partilha de

[31] McKECHNIE, Paul. Eumeneia (Işıklı) and the Eumeneian Formula. *Christianizing Asia Minor*. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 210.

elementos e interação entre cristãos e judeus por diversos motivos. É evidente que a crença no deus judaico (partilhada entre judeus e cristãos), a compreensão de Jesus como a realização das profecias judaicas acerca da vinda de um Messias e a incorporação das escrituras judaicas ao *corpus* de textos lidos pelos cristãos estão entre os primeiros motivos. No entanto, dentre tais motivações, parece-me acertado elencar também a necessidade sentida pelos cristãos de escapar às perseguições romanas por meio da estratégia da adoção de práticas e dizeres comumente judaicos ligados ao trato com os mortos, o que disfarçaria seus enterros aos olhos externos à sua própria comunidade.

REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

PRICE, NEIL. VIKINGS: *A HISTÓRIA DEFINITIVA DOS POVOS DO NORTE*; TRADUÇÃO: RENATO MARQUES DE OLIVEIRA. SÃO PAULO: EDITORA PLANETA DO BRASIL, 2021. 640 P..

RESENHA DE LIVRO

JHONATHAN WILLIAM HECKLER[1]
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

***

Geral e específico. Múltiplo e singular. São adjetivos possíveis de serem empregados em referência a obra de *Niel Price.* É assim que o autor escreve e apresenta o livro *A história definitiva dos povos do norte (2021)*, demonstrando que a obra tem como objetivo esclarecer, desmistificar, aprofundar, refletir e outros infinitivos que a leitura e *Price* nos oferecem. Observar e estudar uma cultura de natureza majoritariamente oral não é tarefa fácil, o autor sibila esse percalço analítico direta e indiretamente ao longo do texto, no entanto, consegue articular novos conceitos, construtos, ideias e tudo mais que circundam os estudos escandinavos.

Niel Price possui um lastro bibliográfico consistente acerca das temáticas e dos estudos que concernem os *vikings*, a Escandinávia e outros domínios que estão relacionados diretamente com estes grupos. Sendo assim, coloca-se como uma referência mundial aos que se aventuram nesse tema, possuindo uma produção prolífica, erudita e versada que dialoga com vários campos próximos à História, mostrando, dessa forma, a possibilidade de diálogos transversais ao se analisar tais grupos. Embora seja largamente conhecido na ciência histórica, o autor tem sua formação na área da arqueologia, conhecimento que faz seus trabalhos possuírem uma roupagem interdisciplinar, destacando-se alguns como: *The viking Word (2011) e The Viking way (2019)*. Na obra analisada em

[1] Graduado em História pela UNESPAR de União da Vitória, é aluno do curso de Mestrado em História da UFPR, integrante da linha de pesquisa Cultura e Poder e é orientado pelo Prof. Dr. Renan Frighetto.

questão, arqueologia, filologia, toponímia, numismática e literatura, *Price* oferta ao leitor uma nova dinâmica de abordagem sobre as agências dos grupos setentrionais entre o século V ao XI EC.

Estruturado de maneira instigante, à conduzir nos por uma longuíssima duração, e com isso, ao mesmo tempo, buscando articular as alterações estruturais, conjunturais e os eventos dentro do recorte, o autor divide a obra em três grandes eixos. Isso oferece a percepção desse movimento articulando os múltiplos arcos duracionais. Provocador, ao longo da obra vemos desconstruções de mitos e crenças que ganharam consistência no imaginário comum, sobretudo através das representações *a posteriori* ao período debatido, ou ainda, caminhamos pelo tensionamento dos estereótipos que ainda estão sob o guarda-chuva da indústria cultural. É assim que *Price* conduz, provocando, descontruindo, reexplicando, aprofundando, refletindo sobre o mundo escandinavo em sua amplitude.

Com um mito de origem, buscando na cosmogonia escandinava um ponto de partida, *Price* começa a obra com o nome do prólogo – Madeira flutuante – assegurando assim, a compreensão sobre o que pode ser visto como um primeiro condicionante da organização e composição do mundo e dos *modus vivendi e operandi* dos grupos do norte. Ato criador que pautou o cotidiano de homens e mulheres por alguns séculos. Após utilizar a cosmogonia, visualizamos os ensejos por parte do autor em mostrar as possibilidades, necessidades e dificuldades que existem em meio ao trabalho com estes grupos, sobretudo, pela predominância supracitada da transmissão oral das culturas nórdicas.

Desde a introdução, vemos tal reconhecimento sobre os percalços se imporem, com vista a comunicar aos que lerão sobre não ser tarefa fácil o estudo e compreensão desses agentes pela via cientifica, pois mesmo através dela os métodos e a exigência são densos. Antes de adentrar a temática e seus capítulos, o autor atenta que a cultura material e a utilização da arqueologia devem vir acompanhada, fazer-se aliada da História, defesa reiterada ao longo dos dezoito capítulos e que tributa, de certa forma, as suas origens formativas. É arrogando-se dessa afirmação que ele atenta: as sagas e *Eddas* são produções posteriores ao recorte que convencionalmente é estudado, não são menos importantes, mas não podem ser observadas despidas da complementação das demais ciências e áreas dispostas como a filologia, toponímia e outras, uma vez que as fontes literárias levantam dificuldades ao mesmo tempo que esclarecem.

O primeiro eixo chama-se ‘A criação de *Midgard*’. Dividido em oito capítulos, *Price* busca compreender a relação do sistema de crenças dos nórdicos com os aspectos práticos da vida cotidiana, dito de outra forma, o autor enseja através da investigação histórica-arqueológica que a significação

diária estava em relação com os deuses. De quebra, utilizando comparações, vemos que a binaridade presente em algumas religiões modernas não compunham o sistema de crenças desses agentes. O divino e o material se relacionavam com a *hugr* (seria a alma, subjetivo, o indivíduo) e suas quatro camadas sob outra lógica. Saindo de um início litúrgico-dêitico de maior predominância, o mundo partilhado com o divino até então, passa por transformações e altera-se de acordo com o autor, o cotidiano nórdico ganha outro funcionamento em meio a Idade do Ferro Tardia 450 EC – 750 EC.

Embora seja perceptível uma análise estrutural da obra, sob o arco temporal que *Price* aponta estar buscando explicar, contudo, é perceptível o objetivo do autor em focar na conjuntura que baliza o fim do século V e início do VI. Nesse recorte, ganham relevo os primeiros movimentos migratórios que operam uma reorganização geográfica desses grupos e fronteiras, de acordo com o autor são forjadas ‘’novas identidades e etnias como resultado da adaptação e sobrevivência’’[2]. O Império Romano, uma vez que esteve inserido nesse contexto final de século V, teve para *Price*, uma participação direta na nova configuração geográfica dos nórdicos. O que se mostra crível na exposição ancorada em várias frentes analíticas.

Imbuído dessa tese e trazendo à baila aspectos compreendidos como posteriores ao século VIII, o autor assevera que a configuração já no século VI tem como aspectos basilares as dinâmicas centradas na casa comunal, no aumento das atividades comerciais[3] e na vida centrada na fazenda[4], todos defendidos por ele como partícipes da vida cotidiana em meio as transformações da Idade do Ferro Tardia. Conjuntamente com a exposição ancorada no diálogo interdisciplinar e pautado num amplo complexo de ferramentas, o autor defende que tais mudanças são resultados das combinações migratórias e das crises geológico-climáticas[5] que se estenderam ao durante o século VI. Um dos casos apresentados são as erupções vulcânicas quase periódicas na década de 540 que alteraram o clima e a vegetação dos espaços hoje compreendidos como europeus, levando consequentemente a alterações espaciais, organizacionais etc., episódio conhecido como ‘*’fimbulwinter’’*.

Para ele, em resposta provocativa às defesas historiográficas que atestam já existir identidades formadas e grupos auto identificados no século VI, atenta que, apenas a Escandinávia foi coabita por cinquenta grupos acima do Mar do Norte, ou seja, na península e seus arredores, inviabilizando qualquer estudo identitário nessas faixas geográficas sob altas tensões e intensas mobilidades. Vale ressaltar, por outro lado, que o autor faz um interessante adendo acerca das identidades e coloca-as como passível de maiores estudos. *Price* chama atenção para duas hipóteses sobre elas. A primeira

[2] PRICE, Neil. Vikings: *A história definitiva dos povos do norte.* 1ª ed. São Paulo, Planeta do Brasil, 2021.p. 111.
[3] *Ibid*., p. 114.
[4] *Ibid*., p. 117.
[5] *Ibid*., p. 124.

centra-se na autoidentificação, que para ele, ocorreu apenas no século IX, por volta de 880 quando nas crônicas anglo-saxônicas aparece a primeira noção prévia de pertencimento, mas de qualquer forma, ainda considerar as subjetividades que concernem a natureza identitária à época. Segunda hipótese, para ele, são os daneses como primeiro grupo da região setentrional que coesamente esteve sob o viés da identidade coletiva, grupal.[6] Ou seja, à luz da operação historiográfica consiste no grupo que mais se aproxima desse ideário.

Finalizando o primeiro eixo e articulando os dois pontos destacados acima, *Price* defende que a organização sociocultural centrada na fazenda, família e aspectos comunais constituíram as novas dinâmicas sociais e códigos, forjando, dessa forma, uma identidade pessoal reforçada[7] nessas práticas. A partir de então, somam-se novos elementos ilustrados pelo autor e que tornam ainda mais robustas as dinâmicas nórdicas de organização, sendo: o casamento por parentesco, a propriedade e a formação de elites e grupos ligados ao líder comunal, o desenvolvimento singular da logística náutica e bélica que levarão de acordo com o autor, a novos estágios desenvolvimento externo, modificando com isso as ações *vikings*. As piratarias, batidas, invasões e assentamos são para ele, os produtos dessa nova organização.

'O fenômeno *Viking'*, segundo eixo da obra, busca deveras ampliar ao longo dos cinco capítulos as compreensões existentes, e ao mesmo tempo, oferece novas perspectivas e abordagens no tocante as incursões, a diáspora e as agências dos guerreiros. *Price* traz à baila dois conceitos que lançam luz sob a cultura nórdica e suas dinâmicas: *maritoria e hidrarquia.* Inicialmente, o autor reitera alguns pesquisadores acerca das balizas tempo espaciais dos ataques e incursões, creditando as fases um natural escalonamento. A primeira dela consiste nos ataques *raiders*, batidas costeiras preenchidas pelo caráter exploratório, de mapeamento, e que, em maior ou menor medida tiveram desdobramentos resultantes em espólio e butim. A fase seguinte, corresponde ao século IX, no qual prevaleceu a pirataria mais sistematizada como forma de contato. O butim nessa altura é algo buscado e organizado, sobretudo, devido ao conhecimento das regiões costeiras e dos espaços interioranos no continente, altamente vantajosos também ao rapto de escravos e ao saque. Por fim, o autor credita ao momento dos contatos que tiveram de forma mais sistematizada com outros grupos, o motivo-mor para a acumulação de riquezas, as alianças, trocas e consequentemente possibilidades maiores para efetivar uma presença definitiva nesses espaços. O que de fato ocorreu em territórios largamente estudados como Franca, Inglaterra, Escócia, Irlanda entre outros.

[6] *Ibid*., p. 137.
[7] *Ibid*., p. 234.

No exercício de esmiuçar as agências e dinâmicas *vikings* que preencheram o recorte em questão, *Price* coloca em relevo os guerreiros como principais agentes desse processo além-mar do Norte, pois de acordo com o autor, são as evoluções bélicas e náuticas que começaram a reforçar um **s**tatus, e posteriormente, um tipo de *ethos guerreiro*[8] reforçado na identidade que galgava fama, riqueza, legado *pos-mortem* e ancorado na guerra. Assevera ainda que ‘’ser guerreiro na Era *viking*, era status além de ações[9]’’. Para ele, portanto, essa busca e em maior medida a mudança compartilhada coletivamente alterou o tecido social interna e externamente.

Além de construir essa percepção entre social e cultural, *Price* cunha um conceito caro para compreendê-los, o de *hidrarquia,* que subverte a lógica moderna de olhá-los como piratas no molde do século XVII e XVIII, centrados na figura de um monarca centralizado ou líder que sendo apenas pirata, praticava de igual maneira, apenas a pirataria. As forças que estavam dispostas no Mar do Norte eram multiétnicas e de várias regiões, levando assim a existir no máximo e no caso das incursões mais sistematizadas do fim do VIII e IX, a escolha de líderes de uma incursão específica, consensuado pela mesma tripulação que zarparia. O mar foi comungado por inúmeras bandas *vikings* e não presenciou única e exclusivamente a pirataria.

Estruturado para dialogar com o tema da *diaspora,* o autor elucida que o momento sociocultural das culturas nórdicas cotejava em meio aos processos descritos acima, uma oportunidade de migrar. Ou seja, o escopo dessas ações, em maior ou menor medida, visava a possibilidade de assentar-se em outros espaços, movimento que podemos observar ao longo dos séculos IX, X e XI com a conquista de assentamentos. O diálogo ensejado entre História e toponímia é destacado nessa altura pelo autor, mostrando as evidências nominativas desses agentes e sua presença nos espaços continentais desde a ilha britânica estendendo-se até a Rússia.

O terceiro e último eixo intitulado ‘’Novos mundos, novas nações’’ tem como pano de fundo a argumentação desenvolvida pelo autor nos capítulos precedentes conectando-se com sua argumentação final. Para ele, a ‘Era *Viking’* não pode ser compreendida como um recorte em que existiram e agiram apenas piratas marítimos, ou criadores de porco. Foram homens e mulheres que viveram além desses papéis sociais. *Price* argumenta em favor do processo científico interdisciplinar para compreender esses indivíduos e forjar novas compreensões mais apuradas e verossímeis. O recorte final do período *viking* deve ser entendido como de pleno desenvolvimento náutico, e, portanto, tecnológico, evidenciado pela madeira abundante como recurso florestal, bem como a

[8] JESCH, Judith. *Ships and Men in the Late Viking Age*: The vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse. First Published. Londres. The Boydell Press, Woodbridge, 2001, p.216.
[9] *Ibid*., p. 443.

criação de ovelhas (e não porcos), como assevera o autor em um dos pontos equivocados que são ventilados por uma parcela da historiografia e demais escritores (a Era *Viking* não foi uma paisagem de porcos).

Ilustrando dois aspectos finais da sua obra, o autor elucida questões que por vezes foram máximas de algumas análises, mas que hoje se confundem nas interpretações. Uma das defesas finais que o autor faz, é sobre a ideia de que mundo *viking* deve ser observado pela lógica que de fato teve, ou seja, um espaço comercial e cosmopolita. Sobretudo porque as atividades comerciais, náuticas e bélicas alteraram as dinâmicas internas e externas. A arqueologia assevera a presença de um sistema de escravidão nos grandes centros comerciais e urbanos do século IX como as regiões de *Birka, Hedeby e Ribe.* Assim como nota-se também o aumento do fluxo de prata nesses espaços, permitindo então, como faz *Price* inferir que o título que dá nome ao eixo ‘’ novos mundos, novas nações’’ ganha fôlego em decorrência dessa abordagem.

A paisagem nórdica passou por alterações, as dinâmicas ganharam novos elementos àquela altura, sendo o cristianismo a partir das primeiras conversões dos reis escandinavos o principal elemento de modificação da sociedade *viking*. O autor fecha o longo arco proposto na obra defendendo que o cristianismo foi utilizado para acessar os ambientes régios e os governantes da Escandinávia. Em seguida, estes, imbuídos de uma forma de exercer o poder mais centralizada fizeram dessa prerrogativa uma aliada junto ao cristianismo. A religião cristã, por sua vez, viu nesse movimento uma ambivalência que permitia formar um pacto de ação, nesse sentido, os grupos abaixo dos reis assumiram a fé cristã pela influência derivada da adoção de seu monarca a uma nova liturgia. Pulverizando-se no tecido sociocultural, o cristianismo adentrou a Escandinávia e alterou-a, não atoa, como alega o autor ao encerrar a obra, estamos defronte ainda no século X e principalmente no XI de espaços fundados e ocupados por escandinavos, mas com a participação do cristianismo no agir e pensar. Vinlândia, Islândia e Groenlândia são produtos dessas interações.